

L'ANIMA UMANA
E
SUOI STATI





MARCO MASTHOFFINI

L'ANIMA UMANA E SUOI STATI

PRINCIPALMENTE

L'IDEOLOGICO



LIBRI QUATTRO



TRATTAZIONE FILOSOFICA

DELL' ABATE

MARGO MASTROFINI

TOMO PRIMO



ROMA

TIPOGRAFIA DELLE BELLE ARTI

1842

✓ 1 PUV 0897976
1. PUV 0898114-

Il diritto di proprietà di quest'opera riservato all' Autore, è stato dal medesimo per questa edizione ceduto a Vincenzo Lucangeli proprietario della Tipografia Editrice, il quale intende giovare del privilegio della proprietà tipografica convenuto fra gli stati Italiani.

PROEMIO

I. **L**o volgomi a scrivere un trattato scientifico su l'*Anima umana*, e *suoi Stati*, principalmente su l'*Ideologico*, sul quale tanto si è scritto nella scorsa quasi metà del secolo XIX nel quale va consumandosi il vivere, anzi l'apparizione del vivere mio su la terra. E questo è dire che volgomi anch'io a far conoscere noi a noi stessi, importantissima cosa in ogni reggenza di uomini, quanti ne furono, ne sono, o ne saranno.

II. Ma non piana o breve, anzi arduissima e varia ne è la impresa per la oscurità del soggetto che siam noi, il quale pur sembra tanto luminoso; e per la molteplicità de' rispetti sotto i quali debbe essere contemplato. Egli è verissimo che noi teniam noi sempre con noi da potervi internare e spendere le nostre considerazioni quando, e quanto vogliamo. Non-dimeno questo poter nostro, tanto inerente a noi, quando tentiam di applicarlo, troviamo che scarsissimo ci riesce, anzi opportuno ad uniliarci, che a procedervi con soddisfazione nostra e degli altri.

III. L'anima umana, semplicissima cosa, con fiaccola d'intelletto, poco vede, e sa di sestessa tra' velami, ove è chiusa, del corpo. E per saperne usano questa sacra face avidissimamente il metafisico, e il fisiologo, come il maestro nelle sante cose. Ma perocchè ciascuno v'imparte il guardo disgiuntamente coll'occhio suo, non di raro ne è seguitata espressione di vedute, diffidenti l'una l'altra; quando uno è sempre il soggetto di tutti.

IV. A formar dunque l'occhio con temperanza di umori idonei per veduta comune, o diciamo, a pareggiar l'intelletto al grande scopo, principio primo di tutte le scienze, ci abbisogna ascoltare ciò che il metafisico vuole, e ciò che il fisiologo, e ciò che gli altri pur vogliono esercitati nelle divine meditazioni: E dove riesca di accordare il dir di tutti ad un solo, o certo quando l'un vede, nè gli altri abbian vedute da contrapporvi; si potrà concludere che la scienza dell'anima e suoi stati abbia progredito, o stiasi almeno in via da progredirvi.

V. Io rispondo a me di aver posta diligenza non poca nel procacciarmi quest'occhio di comune veduta, o la quale ivi s'inoltra ove la contraddizione non ha più reclami sonanti e veri. Altri estimeranno se la mia veduta è inferma con nebbie e macole ancora. Ma se ingenui sieno, e attendano, quanto si è qui sparso di fatica, l'accompagneranno, spero, con dolce riconoscenza, almen di parole, che poi son aria mossa, e non oltre; cppur consolano gli uomini, che

agli uomini sacrificaron sestessi, per indicare alcun lampo del vero.

VI. Nondimeno, se tanto è lecito, mi avventuro sino a dire che troveran qui prodotti o riuniti non pochi lumi che indarno cercheranno presso gli altri, massimamente in quanto concerne l'unione dell'anima col corpo, i mezzi di comunicazione tra l'uno, e l'altra e con gli oggetti esterni, ed in quanto spiega la formazion delle idee, e la natura della memoria e sue appartenenze: intricatissime cose a raggiungere, ed esprimerle.

VII. Del resto mia sollecitudine principalissima è stata che intendasi ciò che è la cosa per sestessa ne'triplici rapporti, anzi che quella di raccogliere e conglomerare obiezioni le quali tramontano da sestesse; quando il soggetto sia manifestato quale è in se propriamente. E sono i ruderi antichi soggetto di contenzioni: ma se la mole apparisse alla quale appartenevano, ne saria preoccupata fin la voglia, non che la voce del contraddire.

Tuttavia se il bisogno lo chieda non lascerem di svelare le insidie occulte, non le incaute dubitazioni, e non i portentosi delle inaudite sentenze, somministrati in forma di scienza, quando ogni scienza rovesciano.

VIII. Ho scritto il mio trattato nel patrio sermone: perocchè quel de'latini mal più riesce acconcio ad esprimere le cose che ora sono da esprimere; massimamente che vedo essere stato pur questo il par-

tito di tanti valorosi che in questi ultimi tempi diedero in ogni parte d'italia *Istituzioni o Saggi o Compendj* celebratissimi di filosofiche discipline. E, ciò che ricordo pur con onore, tutti apparvero con le grazie e bellezze dello scriver scientifico nell'odierno idioma d'italia, forse quanto Cicerone e Celso vi apparvero con le altre formole de'tempi loro. Ma l'antichità tien come incomparabile la riverenza a que' nomi; ed io svelo soltanto ciò che erami esempio a scrivere nel nostro volgare.



INDICE

DEI LIBRI, CAPITOLI, ED ARTICOLI DEL I. TOMO.



LIBRO I.	Carattere degli esseri pensanti. Esistenza delle anime e de' corpi: origine dall'anima e sua congiunzione col corpo: loro vita animale e commercio.	pag. 1
Cap. I.	Spiegazione di ciò che è pensare e principio pensante e suoi caratteri. Esistenza dell'anima e dei corpi: differenza di quella da questi.	ivi
Art. I.	Definizioni generalissime. Cosa è pensare e principio pensante: suo carattere.	ivi
Art. II.	Mezzi per conoscere e concludere la esistenza de' Principj pensanti. Definizione dell'anima umana, sua reale esistenza e primo cominciamento della coscienza di noi stessi.	9
Art. III.	Ogni Principio Pensante, e con essi l'anima umana è un ente o principio indivisibile, e sostanza di vero nome.	15
Art. IV.	Diversità del moto locale dal pensare. Questo non è, nè può essere prodotto da quello. Non ripugna però che l'ente il quale ha la facoltà di pensare abbia pur la forza motrice. Ogni principio pensante è attivo.	20
Art. V.	Divario tra gli esseri composti e semplici. A qual dei due spettino gli esseri pensanti e però l'anima: come si attribuisca loro una grandezza: Forza intellettuale e suo prorompimento ad intendere ed operare senz'altro mezzo anche in lontananza.	25

Art. VI.	Distinzione ne' principj pensanti tra l'oggetto e soggetto de' pensieri. Esistenza de' corpi provata: de'quali uno proprio dell'anima umana. Competenza di una forza locomotrice all'anima nostra.	37
Art. VII.	L'anima umana, e generalmente ogni principio pensante non è corporeo nè materiale. Esame di un concetto famoso nella scuola.	50
Art. VIII.	Cenni su la condizione del corpo umano e paragone coll'anima,	57
Art. IX.	Varietà delle sostanze semplici: loro forza interiore: possibilità dell'operare una sostanza su le altre; e quindi anche le sostanze pensanti su le non pensanti, e vicendevolmente. Differenza individuale di tutte le anime fra loro come di tutti i corpi umani. Limite delle forze delle sostanze.	65
Art. X.	Distinzione tra gl'Idealisti e Materialisti. Loro falsa pretensione. Incongruenza del nome introdotto d'Ideologia: e conclusione del capo.	74
CAP. II.	Origine, tempo della origine delle anime umane, e loro congiunzione col corpo.	80
Art. I.	Origine, modo, e tempo della origine di ciascuna anima umana.	ivi
Art. II.	Origine successiva de' corpi animali e conclusione più luminosa sul tempo della origine di ciascuna anima umana.	89
Art. III.	Congiunzione dell'anima col corpo, e loro commercio.	101
Art. IV.	Qual dei due anima e corpo, è propriamente la sostanza che ha bisogno di unione o la induce.	107
Art. V.	Esposizione dell'influsso fisico secondo i Peripatetici, ove dello esser l'ANIMA <i>forma sostanziale del corpo</i> .	112
Art. VI.	Spiegazione ulteriore e più interna nel commercio sul modo della unione tra l'anima ed il corpo: limitazioni del commercio, e come vi si abbia la sussistenza o persona.	118
Art. VII.	Ipotesi famose de'Cartesiani e de'Leibniziani per	

	ispiegare il commercio dell' anima col corpo : Mancanza.	139
Art. VIII.	Sul modo col quale si esercita la comunicazione dell'anima col corpo, supposta già l'unione di quella con questo.	143
Art. IX.	Notamento sul commercio nel caso degli Energu- meni, e ritorno su la formola del Concilio di Vienna su lo esser l' anima <i>forma sostanziale</i> del corpo.	161
Art. X.	Sede dell'anima.	172
Art. XI.	Imputazioni non giuste intorno la sede dell'ani- ma. Donde avviene che l'anima, risedendo nel cervello non lo veda.	181
Art. XII.	L'uomo in sua specie sempre lo stesso.	185
LIBRO II.	Stato ideologico dell'anima umana in congiun- zione col corpo: suo cominciamento e pro- gresso.	191
Cap. I.	Sensibilità e sensazioni.	ivi
Art. I.	Sensibilità di stretto nome: sua distinzione dal sentire universale. Organi sensorj: loro divar- rj: durazione delle impressioni fattevi.	ivi
Art. II.	Per qual cagione e maniera o mezzo avviene che l'anima senta le variazioni del corpo entro se- stessa e fuori nella parte variata.	201
Art. III.	Osservazione importante sopra un'opera illustre: ed esposizione più chiara del sentire fonda- mentale, e suo stato.	214
Art. IV.	Distinzione tra l'atto di sensibilità e la sensazio- ne: descrizione de' nervi inservienti a queste ne' diversi organi sensorj: e congettura intorno al durare delle sensazioni.	219
Art. V.	Tempo di origine delle sensazioni speciali: loro parte nei nostri rapporti coll'universo, e leggi delle sensazioni.	226
Art. VI.	Donde avviene che ciò che le sensazioni espi- mono è trasportato agli oggetti esteriori. Tut- te le sensazioni sono con piacere, o dispiacere.	236
Art. VII.	Per occasione della sensibilità si esamina un ar-	

	gomento non giusto su la immaterialità dell' anima.	243
CAP. II.	Concorrenza più distinta delle forze unitiva e pensante per dare o sospendere gli atti della vita animale. Considerazioni speciali sul cervello in quanto esso può circa il pensare. Sonno, suo stato, Sonnamboli.	246
Art. I.	Spandimento della forza intelletiva: Come l'anima la ponga in istato di senziente per tutto il corpo: e come la ritiri, e coucentri, o l'attenui: quanto questa forza debba concorrere colla unitiva per la vita animale.	ivi
Art. II.	Considerazioni speciali sul cervello umano: suo rapporto all' anima ed alla sensibilità come al cervello delle bestie e sensibilità loro. Argomenti gratuiti su la mole, e forma della testa.	260
Art. III.	Il SONNO Perchè nel sonno taciono le sensazioni e li moti voluntarij. Definizioni dello stato di sonno e di veglia: Donde è la causa del sonno. Sonno e veglia perchè indispensabili nella vita presente. Dal che pur segue esservi luogo ai sogni.	276
Art. IV.	Si cerca se il sonno sia nel corpo una operazione reale, o mancanza di ogni operazione, e se il sonno periodico provenga da pressione di cervello.	281
Art. V.	Nel sonno durano i moti necessarj. Questo incomincia nel cervello. Ordine di precedenza dei sensi nel sospendere gli atti loro, quando il sonno incomincia. Sonnamboli.	288
CAP. III.	Trattazione delle idee.	294
Art. I.	Natura delle idee: loro sorgente.	ivi
Art. II.	Si risolvono alquante controversie intorno le idee: e prima qual parte di azione o passione ha l'anima nella natività delle idee.	304
Art. III.	Come si formino le idee venutone l' eccitamento pe'sensi. Nesso di queste con gli oggetti esterni: ed esclusione delle innate.	314

Art. IV.	Si cerca se le idee sieno immagini delle cose e quanto: Divario tra le idee nostre e le divine: ed in che modo le divine sieno immagini: e finalmente se possa qui averli naturalmente la idea di Dio veduto.	327
Art. V.	Su la veracità e fallacia de' sensi. Differenze individuali: e come la ragione universale vi si conservi.	355
Art. VI.	Notamenti considerevoli intorno alle idee proprie di ciascun senso. Ricerche su ciò che è obiettivo, e subiettivo nelle idee eccitate pe' sensi. Importanza e seguele della ricerca. Proprietà universali de' corpi. Verità metafisica delle idee.	340
Art. VII.	Si discute se l'anima pensi sempre, e di nuovo se abbia idee innate. Osservazioni su Condillac.	350
Art. VIII.	Si conferma che nell'anima umana non preesistono idee con assegnarne in singolare l'origine di alquante, per es. della unità, della moltitudine, del numero, della possibilità, di ciò che è causa, effetto ec.	362
Art. IX.	Continuazione dell'argomento precedente: Origine dell'idea di specie, di genere, di estensione, d'impenetrabilità, di spazio ec.	370
CAP. IV.	Di alquante cose relative al capo precedente.	380
Art. I.	Distinzione della estensione qual si esprime nelle nostre idee, e quale è ne' corpi. Sentenza Cartesiana su l'essenza de' corpi e rischiarazione sul corpo di Gesù Cristo in sacramento.	ivi
Art. II.	Della idea espressa nell'anima per la visione beata di Dio.	389
Art. III.	Brevi considerazioni su la ideologia, e su lo spazio e tempo secondo Manuele Kant.	401
CAP. V.	Segni delle Idee, e loro origine: Giudizj, percezioni, e loro seguiti.	413
Art. I.	Segni delle idee, e loro origine. Parole e scrittura.	ivi
Art. II.	Giudizio, proposizione e loro divisione: Esclusione vana de' giudizj negativi.	421

XIV

- Art. III. Percezione : varietà di significato e di stato : paragone della percezione col giudizio e colla idea. 428
- Art. IV. Coscienza, e mezzi indicati da Kant per confutare lui stesso. 434
- Art. V. Attenzione, Riflessione, Meditazione, Astrazione, Distrazione, Genio, Ingegno. 438
- Art. VI. Delle idee, percezioni, giudizj detti *a priori* ed *a posteriori*: sotto quale restrizione se ne dian quelli *a priori*: notamento importante su le dimostrazioni della Esistenza di Dio considerate *a priori*. 449



L'ANIMA UMANA E SUOI STATI

PRINCIPALMENTE

L'IDEOLOGICO

LIBRO PRIMO

CARATTERE DEGLI ESSERI PENSANTI. ESISTENZA DELLE ANIME
E DE' CORPI. ORIGINE DELL'ANIMA E SUA CONGIUNZIONE
COL CORPO: LORO VITA ANIMALE E COMMERCIO.

CAPO PRIMO

Spiegazione di ciò che è pensare e principio pensante ;
e suoi caratteri. Esistenza dell'anima e dei corpi:
differenza di quella da questi.

ARTICOLO I.

*Definizioni generalissime. Cosa è pensare e principio
pensante : suo caratteri.*

1. Quando nomino *pensiero* s'intende da tutti a qual cosa un tal nome si riferisca: volendola però dichiarare non dall'intimo fondo, che noi sappiamo conoscere, ma per quanto ci è dato, almen da quello che vi sperimentiamo, comincio a dire:

2. Ogni nostro pensiero mentre avviene, si forma o compie in noi, da noi, e certamente non senza noi.

Questo è l'andamento di tutto il nostro pensare sotto qualunque prospetto si consideri: E concepiremo che altrettanto avviene in tutti gli Esseri ornati della dote sublime del pensare, di là detti *Principj pensanti*.

3. Pertanto ogni pensiero mentre avviene più o men chiaramente, deve in ogni minima sua parte essere sentito dal principio pensante. Altrimenti non sarebbe compito da lui, e non senza lui, ed in lui stesso: cosa in tutto contraria al fatto (§. 2).

4. Il pensare dunque va di paro col sentire, e inseparabilmente va di paro con esso.

5. E dove è l'attual pensare con qualunque siasi intento diramazione e chiarezza, evvi pure l'attual sentirlo qual si trova e si stende anche su le minime parti più o men chiaramente.

6. Ond'è che il sentire è inviscerato al pensare, anzi gli s'inmedesima: non potendosi distinguere alito, per così dire, di pensiero, ove il sentir non scintilli.

7. E perchè pensiam su noi stessi, e su le affezioni dell'esistere nostro con rispetto a chi le cagiona dallo interno nostro o da fuori, comunque; diremo che pensare è sentire se stesso, l'esistenza sua, o le affezioni di questa con rispetto a chi le fa sorgere.

8. E direm parimente che siccome pensando a noi stessi ed alle affezioni o maniere e modificamenti dell'esistere nostro si fan paragoni senza fine; così il sentire che pareggia e dichiara il pensare include il sentire pur questi paragoni, quanti sen facessero.

9. Replico nettissimamente: pensare è sentire se stesso, l'esistenza sua, e le affezioni o maniere dell'esistere comunque sian queste originate, o comunque sen facciano deduzioni.

E di qua viene la espressione « *senso comune* » per significare il *pensare comune*, e l'altra di *buon senso* per indicare la *rettitudine del pensare*. Tra gli interpreti sacri e

profani il *sensu* delle parole in qualunque nazione non è che il *pensiero* in esse contenuto, o che si avea presente nell' adoperarle: E tra' dotti frequentissimo è il dire: *così sento, tale è il mio sentimento* per esprimere *così penso, tale è il mio pensare* in sua conclusione.

Così nel capo 9. della Sapienza è scritto: *corpus quod corrumpitur, aggravat animam, et terrona inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem*, tra le quali voci è palese che il *sensus*, *sentire dell'anima*, sta per pensare universalmente, qualunque ne sieno le applicazioni. E così Pavolo Apostolo nella epistola prima ai Corintii 14. 20. scriveva: *Fratres nolite pueri effici sensibus, sed malitia pueruli estote*: dove quel *sensibus* vale *concetti, ragionamenti, consigli*, e *stato* delle nostre risoluzioni comunque.

Pertanto la esposizione che abbiám dato della voce *pensare* non è arbitraria, o di nome soltanto. Essa tocca la cosa secondo lo sperimento o giudizio stesso del genere umano uniformandosi pure allo esprimersi de'santi libri.

10. E chi dicesse che sentiamo gli odori, i sapori, i suoni; e che questo sentire non è pensare, dee, prima di riposare in tale affermazione, far conoscere che questo sentire non è affezione incidente su l'esistere nostro con rispetto ad esseri esterni: ciò che non potrà mai fare.

Risponderemo dunque, che in tali casi non si adopera la generalissima voce *pensare*, perchè si addita in singolare o con restrizione l'uno o l'altro primo eccitamento a dover sentire e non più innanzi per significare tutta l'ampiezza dell'intendere o conoscere, nota comunemente col nome di *pensare*.

Nondimeno se attendasi quante variazioni distinguano nei suoni gli eruditi della musica, quante ne'sapori, gli amici delle mense de'grandi, e quante negli odori le gentili e culte donzelle, ravviseremo che tanta serie di distinzioni non è che frutto del pensare, il quale si eccita ricevendo, e gustando odori, sapori, suoni, e la loro armonia.

Anche sentire un contatto, il piacere, il dolore, è sentire una maniera nostra di esistere, e presenta, non esclude il pensare.

11. Per tali spiegazioni possiamo avvertire che nel sentire del quale parliamo si hanno gradazioni diverse: e quindi che il sentire come è qui preso non è limitatamente ciò che nelle scuole è detto *sensazione*, ma che assai più cose comprende, cioè tutta la sfera delle nostre cognizioni e non le prime e sole e nude provenienze nell'anima per le mutazioni accadute nel corpo nostro, e non le sole maniere presenti ma pur le antiche e future (1) nell'operare. Ma sul divario del pensare o sentire, preso generalmente, o con restrizione, darem più luce or ora, e più ancora nell'articolo primo del libro secondo.

12. Nel pensare si dee distinguere la *Forza* o *Facoltà* di concepire o compiere gli atti del pensare dall'atto medesimo. La facoltà o forza è la potenza piena e pronta a spiegare se stessa e l'opera sua quante volte si vuole. L'atto è l'esercizio e suo frutto in casi speciali, o considerato ciascuna volta separatamente in tale potenza.

Qui si cominci a raccogliere e notare diligentemente cosa intendasi per *Forza*, anche per altri incontri di questo nome, onde non si confonda coll'atto che ne germina, o ne facciamo germinare, cioè prorompere e manifestarsi.

13. Una è la forza del pensare nell'ente che la possiede, ma varie ne sono le applicazioni da cavarne gli atti convenienti: tali sarebbero in noi le maniere di applicarla per avere o formare idee, giudizj, raziocinj: e di tutte queste maniere diremo ne'proprij luoghi distintamente.

(1) Quindi Cicero 1. *de finibus* 55. *corpore nihil nisi praesens et quod adest sentire possumus: animo autem et praeterita et futura*. E quanto al verbo *sentire* Antonio Genovesi *Metaph.* part. 3. cap. 1. §. 9: scrive: *Est enim hujus verbi mira prorsus in latinis auctoribus vis et intelligendi et praesentiendi, et judicandi, et acute perveniendi.*

14. Qui avverto che le voci *idea*, *nozione*, saran prese col valore di *concetti*, *notizie*, *pensieri* generalissimamente finchè si giunge al capo III del libro secondo ove della origine, formazione, e natura delle idee disputeremo e definiremo per quanto ci è dato. E con ciò vediam nuovamente che nel sentire, il quale al pensare s'immedesima, si hanno gradazioni varie, come fu già detto (§. 11).

15. Dalle cose fin qui discorse apparisce essere divulgatissimo, tra'savj almeno antichi e moderni, che pensare è *sentire*. Nondimeno il Conte Tracy verso il fine del capo XI della sua ideologia scrive: *io persisto a sostenere che a lui solo (a Condillac) appartiene l'onore di avere scoperto che pensare è sentire*.

Qui manca la scoperta, anzi la cosa che era da scoprire in sua precisione. Imperocchè pensare è sentire se stesso, l'esistenza sua e le modificazioni di tale esistenza, comunque sieno originate dall'interno o da fuori dell'Essere stesso pensante (§. 9): quell'includersi nel pensare il dover sentire se stesso e le sue maniere di esistere con origine interna o esterna, preclude addirittura l'equivoco, che il pensare sia il nudo e particolare sentire il quale si ha nelle sensazioni; ciò che non fu mai la mente nè dei santi scrittori, nè dei più riputati nell'umano sapere. E Tracy pare che all'unico sentire delle sensazioni alluda non senza equivoco. E faremo altrove conoscere che lo stesso Condillac, onorato da lui della scoperta anzidetta, non seppe conoscere, o non fu cauto abbastanza nel descrivere e far valere tale distinzione; e trascorse a formole redarguite appresso non poco. Per tanto la scoperta non si ebbe: e quando pure avuta si fosse, non sarebbe stata precisa come si conveniva.

16. La facoltà di sentire più o men chiaramente se stesso, vien dalle intime viscere dell'ente che la possiede. Imperocchè la facoltà di sentire se stesso fa sentire dentro se stesso: tien dunque origine interna, ossia la tiene col tro-

varsi l'ente determinato ad essere ciò che è. Dunque tal facoltà si origina o prorompe dalle determinazioni stesse le quali costituiscono l'ente: e son queste le viscere più che intime dell'ente.

O con altre espressioni: Per quanto noi tentiamo investigare dentro noi dove spunta o comincia la forza o facoltà nostra di accorgersi cioè di sentire, non sappiamo per modo alcuno raggiungerne le origini. Dunque dobbiamo dire che tal facoltà o forza procede dal più recondito interno, ossia dalle più segrete viscere dell'Essere che le possiede.

17. Per la stessa ragione dobbiam concludere che la facoltà di pensare vien dalle intime viscere dell'ente pensante. Imperocchè pensare è sentire se stesso, e le sue maniere o modificazioni di esistere comunque tali modificazioni provengano. La facoltà poi di sentire sestesso e sue maniere di esistere vien dalle intime viscere dell'ente che le possiede.

18. Volgarmente tra' filosofi per *Essenza* oggi s'intende la proprietà (una o molte che sieno) la quale si dee concepire come la prima o precedente a tutte, e dalla quale spuntano o seguono tutte le altre.

Noteremo che spessissimo la voce *natura* è presa per quella di *essenza*, quantunque dove più procedesi con distinzione un divario se ne assegni.

19. La facoltà di pensare o sentire sestesso e le sue maniere di esistere interne o esterne si origina e viene dall'essenza dell'ente che possiede questa facoltà. Imperocchè nell'ente non vi è cosa anteriore a ciò che chiamiamo essenza o natura (§. 18). E la facoltà del pensare o sentire proviene da quanto è più interno all'ente, o lo costituisce ad esser tale e non altro (§§. 16 17). Dall'essenza ella è dunque, e non altronde.

20. L'Ente il quale ha la facoltà di pensare non può perderla, finchè egli rimane colla stessa essenza o natura

che aveva. Perocchè tal facoltà proviene dall'essenza o natura dell'ente (§. 19): e questa secondo l'ipotesi si concepisce rimanere.

21. Niun ente privo della facoltà di pensare può acquistarla: perchè bisognerebbe che mutasse essenza o natura, cioè non fosse quegli che deve acquistarla.

22. L'ente il quale non ha tenuto una volta la facoltà di pensare non può mai più averla: perchè in quella volta che non ebbe tal facoltà, ne era privo: ed un ente privo della facoltà di pensare non può acquistarla (§. 21).

23. Anzi un ente privo una volta della facoltà di pensare nemmeno potè mai averla per lo passato: perchè scoprendosi in questa volta che manca la facoltà di pensare, si conosce mancargli l'essenza dell'ente pensante, cioè si scopre che l'essere cui supporremmo pensante non ebbe mai come poter pensare.

24. La facoltà di pensare non è data arbitrariamente da Dio a quelle sostanze che vuole. Imperocchè la facoltà di pensare è seguela dell'essenza: e ciò che è essenza precede ogni arbitrio: ovvero se fosse data arbitrariamente da Dio, potrebbe anche darla ad essenze che una volta ne erano prive. Or si è veduto che una sostanza la quale era priva una volta della facoltà di pensare non può o non potè mai acquistarla (§. 22 ec.). Dunque la facoltà del pensare non è concessuta arbitrariamente da Dio a quelle sostanze che vuole.

25. La facoltà del pensare è *carattere* il quale separa il genere degli Esseri li quali la possiedono da quelli, che non la possiedono: perchè gli ultimi non possono mai più acquistarla; come li primi non possono mai perderla, finchè ritengono la propria essenza, cioè finchè sono quelli de'quali si parla.

26. Come ancora il divario nelle dimensioni dell'ampiezza ed intensità, o vivacità delle facoltà del pensare con-

siderate rispettivamente all'atto suo è nota caratteristica per distinguere i gradi o le specie degli esseri pensanti. Perchè questo divario è dalle dimensioni delle essenze, e con ciò suppone gradi o limiti di specie varie, come dentro un grado stesso i modi e chiarori d'individui diversi.

27. La facoltà del pensare è determinata all'atto da questo che il principio pensante abbia presente sè stesso e le sue maniere di esistere: perchè lo aver presente sè stesso e le sue maniere di esistere per un principio pensante è lo averle presenti al pensare, al sentire, all'intendere: vale a dire, è pensarle, sentirle, intenderle. Così per una fiaccola aver presente un oggetto val quanto illuminarlo, ossia darne l'atto della illuminazione. Dunque la facoltà del pensare è determinata all'atto da questo, che il principio pensante abbia presente sè stesso e le sue maniere di esistere.

28. Negli Esseri pensanti ne quali la facoltà di pensare comprende pur quella di ragionare o la sua equivalenza, il sentire sè stesso e le sue maniere di esistere è detto *esser coscio* di sè stesso, o lo aver *coscienza* di sè stesso, e di ciò che lo vincola o lo riferisce alle cose fuori di lui.

E tale caratteristica di esseri contiene la cagione del nome: la quale è che in essi il sentire sè stesso e le sue maniere di esistere si fa con chiarezza, e con interno riscontro di *conoscere* ciò veramente.

29. Per tanto il poter *esser coscio* di sè stesso, o la coscienza di sè stesso vien dalla specifica essenza degli esseri cioè ragionevoli, lasciatone da parte quelli che non ragionano, e pur dentro un limite certo sentono sè stessi, quali sono tutti gli animali inferiori all'uomo.

30. La coscienza o lo *esser coscio* di sè stesso non riguarda soltanto lo stato attuale, ma pur tutto il passato dell'ente del quale una tal dote si enuncia: perchè lo *esser coscio* è detto degli esseri ragionevoli, nè il pensare di questi riguarda soltanto lo stato loro attuale, ma concerne il

presente e il passato come posseduto, e il futuro in quanto dà speranza o prospetto di aversi a possedere.

31. La potenza, ossia la facoltà del pensare non è come quella di camminare, di guardare, scrivere, o di esercitare qualunque arte. Perchè la potenza di camminare, guardare, scrivere, non è determinata all'atto dall'aver presente dove camminare, guardare, scrivere ec. ma suppone un principio interiore il quale ve la determini: laddove la facoltà del pensare nel principio pensante è determinata all'atto dall'aver presente sè stesso, e le sue maniere di esistere, qualunque sieno (§. 27).

32. L'ente pensante esprime più o men chiaramente sè e le sue maniere di esistere a sè stesso. Imperocchè per lo essere suo pensante sente sè stesso e le sue maniere di esistere: tien dunque ciò che ha sentito di sè e delle sue maniere di esistere: cioè tien la forma, e con la forma la interna determinazione, ciò che è dire, la espressione a se di sè stesso, e delle sue maniere di esistere più o men chiara. Dunque l'ente pensante esprime più o men chiaramente sè, e le sue maniere di esistere a sè stesso.

33. Quando dunque si dice che pensare è sentire sè stesso e le sue maniere di esistere, si vuole insieme dire, che pensare è lo esprimere sè e le sue maniere di esistere a sè stesso più o men chiaramente, cioè con un primo tocco o cenno, ovvero con distinzione.

ARTICOLO II.

Mezzi per conoscere e concludere la esistenza de' Principi pensanti. Definizione dell'anima umana, sua reale esistenza e primo cominciamento della coscienza di noi stessi.

34. Appena si concepisce un principio pensante di fatto, bisogna ammetterne insieme la esistenza. Altrimenti non

vi è chi pensa, e però nemmeno il pensiero esercitato di fatto: ciò che è contro l'ipotesi.

Questo teorema è semplicissimo, e generalissimo, non soggiace ad eccezioni.

35. Per *Anima umana* dinotiamo quel principio pensante il quale ciascun uomo sperimenta in sè stesso.

L'anima è pur detta *mente* nell'uomo: ma talvolta per mente umana fu dinotata la facoltà pensatrice più sublime nell'anima umana, cioè la dote del ragionare.

Un dotto diede a congetturare che la voce *mente*, (*mens* tra'latini) viene dal *metior* (1), quasi assunta per indicare che l'anima scorre a misurare sè con tutti gli esseri per intenderli, e notarne i divarj, e quanta sia la capacità di essa (2). Io niente stabilisco su la reale origine del nome: nondimeno nell'anima è visibilissimo questo suo continuato correre verso gli oggetti come per confrontarvisi.

36. L'anima umana esiste. Imperocchè questa è quel principio pensante il quale ciascun uomo sperimenta pensare di fatto in noi stessi (§. 35): Ma appena si ammette un principio pensante di fatto, bisogna ammettere la esistenza di esso principio (§. 34): Dunque l'anima umana esiste: ovvero l'esistenza dell'anima umana è tanto certa, ed universalmente riconosciuta e confessata, quanto è certo ed universalmente riconosciuto e confessato, che tutti gli uomini sperimentano entro sè stessi un principio pensante di fatto.

37. È da riflettere che la esistenza non è già conseguenza del pensare: ma che il pensare presuppone l'esistenza del principio pensante: o più distintamente: il pensare include l'esistenza del principio pensante. Imperocchè pensa-

(1) Nicolaus de Chusa Cardinalis lib. 8. Excitationum pag. 582. Oper.

(2) Lo stesso nella pag. 163. lib. 5. iscritto: *l'Idiota*.

re è sentire sè stesso, cioè la propria esistenza e le maniere dell'esistere (§. 9).

38. Quel detto tanto antico, e poi tanto insignito e ripetuto nella scuola di Cartesio *Ego cogito; ergo sum, Io penso; dunque esisto* vale quanto dire: io penso, cioè io sento l'esistenza mia; dunque esisto. Or non è qui l'esistenza mia dopo il sentire me stesso: ma ella è intrinseca ed identica al sentire mestesso, stendendosi il sentire non meno che l'esistere.

Intorno l'esistenza dell'anima non si ha maniera di convivimento più facile, più luminosa, ed insuperabile di questa percepita con quell'*io penso*: cioè sento in me l'esistenza dell'essere pensante, che è l'anima mia. Imperocchè sentire la esistenza dell'anima è portarne in se la persuasione interna allo stesso pensiero; e per guisa da non potervela internare più ancora, per quanto si volesse tentare di procedere col pensare, vale a dire col tenere di nuovo presente entro se la persuasione della propria esistenza. Ciò questo nostro procedere non sarebbe altro che una replica continuata della prima convinzione del sentire la esistenza dell'anima nostra.

O per distinzione e corrispondenza maggiore al parlar filosofico possiam dire, che la cognizione indubitata dell'esistenza dell'anima è per ciascuno in sè stesso una delle cognizioni o verità chiamate *immediate* ovvero *intuitive*, ed *indimostrabili*: perchè sentite immediatamente, ossia perchè vedute dall'intelletto col semplice interno *intuito* o sguardo, e non per corso e stato di dimostrazione. L'esistenza sentita è già tenuta come esistenza, non che si abbisogni di mezzi ulteriori a doverla tenere per tale.

L'atto poi del pensare include l'esistenza circoscritta, individuale di chi pensa: perchè questa propriamente si sente, e non l'esistenza presa generalmente, alla quale nemmeno si pensa, e forse nemmeno saprebbe si pensare.

39. Non solamente il modo che abbiain detto di convinzione su l'esistenza dell'anima è immediato e presente per ciascuno in quell'*io penso*, ma si ripete in tutti gli atti del pensare; perchè in ognuno di tali atti trovasi il sentire noi stessi e la nostra esistenza, nè si risale più addietro del sentire noi stessi per l'interna persuasione. Con tanta urgenza è l'anima tenuta immediatamente certa su l'esistere suo!

40. Ma quì si dirà. Se in quell'*io penso* la certezza dell'esistere nostro è immediata; come è che si procede a forma di raziocinio dicendo: *Io penso; dunque esisto?*

Rispondo che la conclusione fatta in quel *dunque io esisto*, è per la convinzione da fare agli altri su lo esistere dell'animo mio, e non per la convinzione da procacciare a me stesso: perchè quanto a me non posso andare più addentro del sentire l'esistenza mia per tenermela certa: e questo senso, è tutto presente e contenuto in quell'*io penso*. Ma quanto agli altri io debbo svolgere e dichiarare su che fondo la certezza dell'esistenza mia: e dichiaro che su lo interno sentirla io la fondo, dicendo *io penso* cioè *sento l'esistenza mia e sue maniere*: Dunque quanti udite le mie dichiarazioni dovete aver certa l'esistenza mia per conto di mestesso.

41. Si è voluto a forza far credere che quel *dunque io esisto* riguardi la convinzione di chi dice *io penso*, e non quella degli altri quando per gli altri si parlava: e si sono declamate mille obiezioni su l'argomento Cartesiano estranee tutte e vane. S'interpreti come si è detto, e si vedrà in quell'*io penso* la immediata ed inevitabile convinzione nostra su lo esistere dell'anima nostra, ed in quel *dunque io esisto* la conclusione cavata per convincere gli altri dal sentir noi la esistenza nostra; e cesseranno le discordie e le accuse.

Voglio dire la certezza la quale è immediata per noi,

è mediata per gli altri su lo esistere dell'anima mia. E però se per me non bisognano raziocinj a manifestarmela, bisognano per gli altri li quali non sono l'anima mia stessa.

E qui avvertiremo, che anche il raziocinio col quale di sopra (§. 36) ho mostrata l'esistenza dell'anima, è per gli altri non per me che sento me stesso.

42. Essendo la certezza dell'esistere mio immediata per me; ne segue che io non ho bisogno di principio alcuno anteriore, qualunque sia, per acquistarla con deduzioni.

43. Il sentir noi la propria esistenza è primo fondamento, cardine e cominciamento o seguela di sviluppo di ciò che in noi si chiama *coscienza di noi stessi*: Imperocchè lo esser *coscio*, o lo aver *coscienza* tra'metafisici, è detto di quel sentire che gli esseri razionali hanno di sestessi e delle maniere dell'esistere loro (§. 28). Ora l'anima umane sono esseri o principj i quali sentono sestessi, o pensano, ed insieme sono principj pensanti razionali. Dunque il sentire noi la propria esistenza ec. è primo fondamento e cardine e cominciamento o seguela di sviluppo di ciò che in noi si chiama *coscienza di noi stessi*.

44. Fra gl'ideologi si direbbe che il sentir noi la nostra esistenza e le maniere di esistere è l'annnnzio del proprio *Io* quante volte quella si sente; perchè senza un soggetto che la concepisca e spieghi non si avrebbe quel sentimento.

Ma questo annunzio o testificazione e riscontro dello essere in ciascun uomo un *Io* un *Me* non è se non lo aver coscienza di sestesso, o presentare la espressione di se a sestesso, come abbiám già detto (§. 32), tanto che se ne hanno maniere diverse o nuove di parlare anzi che lampi di scienza nuova. E forse quel chiamare il sentir *me* un annunzio dell'*io*, non è pienamente regolare: perchè il senso che ho di me stesso, è già convinzione ed espressione che io ho di mestesso, non che sia un avviso per me, qua-

si non sappia già di mestesso. Ma su ciò che è coscienza di noi diremo con alquanto distinzione nel libro secondo cap. V art. IV.

45. Intorno al detto: *io penso dunque esisto*, Tommaso Reid insigne nella scuola scozzese scrive (1) non si potrebbe ugualmente dire: *io dormo*; *dunque io sono*? ovvero *io non fo nulla*; *dunque io sono*?

Reid non ha riflettuto che quel *dunque io sono* è detto non per lui il quale argomenta, ma per gli altri li quali son da convincere. Or potrebbe chi dorme far per altri quell'argomento? E chi fa nulla, farebbe nulla pronunziandolo?

Ma prendiamo un parlare più conforme al suo. A lui che chiede se potrebbe argomentare dicendo *io dormo, dunque esisto*; rispondiamo che si potrebbe: ma che il dormire suppone anima e corpo, non ci lascia nella ricerca primitiva su la esistenza del solissimo Essere nostro pensante. Ed il far nulla è maniera impropriissima all'intento: perchè questa suppone un *Èssere* il quale potendo fare atti reali non li faccia: e tale ipotesi include lo esistere ma non saprebbe di qual *Essere*, e però tanto più ci allontana dalla certezza che abbiamo e vogliamo palesare su lo esistere dell'anima nostra perchè pensante. Par dunque che l'illustre scrittore anzi muovasi a dar ombra che luce nella nuova ricerca sua su l'intendimento umano.

Di lunghissimo tratto poi è men discreto M. Boyer Colard (2) la dove espone la critica intorno l'argomento Cartesiano. Egli sembra scrivere con disegno di brillare, anzi che per la onorevole ricognizione del vero. E quel Cartesiano principio è tanto semplice.

(1) T. 2. Recherches sur l'entendement humain cap. 3.

(2) Fragment des leçons impresso nel tomo 3. delle opere di Reid.

ARTICOLO III.

*Ogni Principio Pensante, e con essi l'anima umana
è un ente o principio indivisibile, e sostanza
di vero nome.*

46. **D**opo aver veduto che ciascuno di noi per immediata inespugnabil certezza dee ravvisare esistente nell'anima sua uno de' principj pensanti, gioverà cercare più addentro ancora l'ingenito carattere di questi, onde apparecchiare una luce direttrice al corso de'nostri ragionamenti. E nella investigazione ci si fa dinanzi questa verità preliminare: vale a dire

47. Il pensare non è formato, e non può essere formato da moltitudine di parti non pensanti, comunque riunite, o disposte. Imperocchè essendo il pensare una proprietà reale, non una apparenza; seguita che non pensando e non intendendo parte alcuna sestessa; molto meno potrà passare ad intendere le altre comunque riunite in moltitudine. L'unione poi o modo di unione sarà unione o modo di unione di cose non pensanti, cioè di mancanze di ogni pensiero, o di ogni potenza a pensare. L'ipotesi dunque la qual suppone poter sorgere la facoltà di pensare da moltitudine di parti non pensanti, loro unione e modo di unione, questa ipotesi riduce a dire che la facoltà di pensare vien di niente. Ora è comune ed antichissima la sentenza che il niente non è spiegazione, o fondamento di cosa alcuna, *ex nihilo nihil fit*. Il pensare dunque, o l'aver senso interiore di sestesso non è formato, e non può essere formato da moltitudine di parti non pensanti, comunque riunite o disposte.

L'argomento è generale, e vi aggiungo: supponiamo il pensare nato da moltitudine di parti non pensanti, comunque disposte l'una fuori dell'altra. È certo che il pensare

è sentire sè stesso e sue maniere di esistere (§. 9). Ma nella premessa ipotesi, la disposizione delle parti sentirà sè stessa come disposizione di una parte verso l'altra, e verso tutte insieme: cioè sentirà le maniere di esistere in superficie e dopo, vale a dire al più fuori di se. E questo è dire, che il pensare qual si è qui supposto non è pensare. Imperocchè il pensare include il sentire sè stesso dentro e fuori, non al più fuori solamente (§. 7 e seg.). Non è dunque possibile concepire il pensare nato da moltitudine di parti non pensanti, comunque riunite o disposte.

48. Similmente non si può concepire che un principio pensante, intero ed unico per sè stesso, risulti da tante particelle pensanti: perchè ciascuna particella sentirebbe sè stessa, come diversa dalle altre, ed il pensare sarebbe una separazione di pensieri non la cospirazione ad un solo principio pensante colla unità del pensare.

Aggiungi che se queste parti si concepiscano pensare tutte la stessa cosa, e nello stesso modo, sono inutili; bastandone una per tutte. Se poi qual di esse forma una scintilla e quale forma l'altra di un pensiero più grande; infine mancherà chi veda il pensiero totale. Per tanto un principio pensante intero ed unico in sè stesso non può risultare da particelle pensanti.

49. Dunque un Principio pensante considerato nella unità di pensiero non può provenire da moltitudine di parti, sia che queste si concepiscano pensanti, sia che non pensanti.

50. E questo si dee parimente intendere di un principio pensante dotato ancora di volontà libera. Imperocchè di nuovo gli argomenti stessi provano, che un volere libero colla vera e propria unità sua non può risultare da moltitudine di parti, ornate o no, di volere. E se non vogliasi fare l'applicazione degli argomenti medesimi, si deduca come seguela: perocchè il volere include il pensare, oltre la

propensione che sente e la scelta che fa col pensare: ed il principio pensante non viene da moltitudine di parti.

51. Il pensare non sono parti le quali escono, e si versano fuori dell'Essere pensante. Imperocchè pensare è sentire sè stesso: e le parti che escono e si versano fuori non sono l'Essere il quale resta a sè stesso col senso di sè stesso.

L'Essere pensante dunque non è come gli esseri li quali versano odori, sapori, fiamme, o sottilissimi aliti di fluido qualunque aeriforme.

52. Il senso col quale un principio pensante sente, o avverte o conosce sè stesso è indivisibile. Imperocchè questo senso nel principio pensante è come un punto, o tocco di riscontro, o come lo stato di abbracciamento di tutto sè, riunito ad un centro, anzi immedesimato ad esso centro e veduto più o men chiaramente ivi appunto. Or non è possibile concepire divisioni in questo punto, tocco, stato di concentramento veduto, o di visione ratificata come avuta, qualunque ne sia la forza della chiarezza; ed appello alla coscienza che ciascuno ha di sè stesso.

Ma particolarizziamo, e dimostriamo ancor meglio. Si concepisca la divisione in due o più parti nel senso o convincimento o persuadimento col quale un principio pensante sente sè stesso, o sente la convinzione o persuasione di essere lui quello il quale è convinto, o persuaso. Divisa tal convinzione o persuasione o sentimento interiore, mancherà, se così posso parlare, a ciascuna parte una metà o più ancora, perchè resti determinato e nasca il senso interiore ossia la convinzione o persuadimento col quale il principio pensante senta sè stesso, ovvero abbia convinzione di essere lui quegli che appunto è convinto. Dunque per tale divisione non si avrà nè si potrà avere un tal senso o convincimento, o persuasione. Dunque il sentimento intimo col quale un principio pensante sente sè stesso, è indivisibile.

53. Dunque ogni principio pensante, o senziente sè stesso

so è indivisibile: primieramente perchè il pensare nella unità sua di pensare non può risultare da moltitudine di parti, comunque riunite: e secondariamente perchè sta il principio pensante o senziente come il senso che ha di se stesso. Ma un tal senso o convinzione interiore è indivisibile. Dunque ogni principio pensante è indivisibile.

Egli è verissimo che anche da macchine formate da molte parti come da un orologio, si può conseguire l'unità di effetto, qual è per esempio la misura del tempo. Ma le parti dell'effetto per es. di spazii, esprimenti le ore, saranno sempre le une fuori delle altre; non l'una ridotta e compresa entro l'altra indivisibilmente: lo che se fosse, niun più vorrebbe gli effetti di quelle parti, coesistenti l'uno entro l'altro, donde non più sapremmo raccogliere uso alcuno. Da tali esempj dunque niuna difficoltà può risultare contro la indivisibilità del principio pensante.

54. L'essenza dell'ente pensante è indivisibile: perchè tale è tutto il principio pensante.

55. La facoltà di pensare proviene da essenza indivisibile: imperocchè proviene dall'essenza di esso ente pensante (§. 19): e questa è indivisibile (§. 54).

56. L'anima umana è indivisibile: perchè essa è principio pensante; e tutti i principj pensanti sono indivisibili (§. 53).

A tali concetti siamo indirizzati ancora per la esperienza. Imperocchè fra li tanti infortunj che depredan la vita, si perde un occhio, un braccio, una gamba, ma lo spirito, manifestato pel suo pensare, si rimane sempre uno, totale, inaccessibile a divisioni.

57. *Sostanza* si chiama tra' filosofi un ente il quale non ha bisogno di stare inerente ad altri come a soggetto nell'esistere.

Tocco questa definizione e talun'altra affine di ricordarle: del resto debbono esser note dalla Ontologia.

Gli ideologi cercano come abbia origine e si formi in noi la idea di *sostanza*: e noi vedremo altrove (§. 663 e seg.) speditissimamente come possiamo concepire che si formi. Del resto sappiasi o no questa origine, l'importanza è che si conosca cosa propriamente s'intende per sostanza onde possa applicarsene il nome: Ed in tutte le lingue interessa conoscere cosa s'intenda per ciascuna parola, anzi che la original provenienza di essa. Ed il significato della voce *sostanza* erasi già fatto conoscere in sua stretta precisione dagli scolastici e poi da metafisici che da quelli ebber luce grandissima, come per la lettura non scarsa degli uni e degli altri posso testificare.

58. Ogni principio pensante è sostanza: perchè ogni principio di tal genere esiste nell'essere suo, è fondo di pensare in sè stesso, non si appoggia a parti; dalle quali non può risultare (§§. 47 48).

59. L'anima umana è sostanza di vero nome: perchè paragonate le definizioni di ciò che è sostanza, e di ciò che è principio pensante, s'intende che ogni principio pensante è sostanza (§. 58) e l'anima umana è principio pensante (§. 34). Dunque è sostanza insieme con real compenza di nome.

60. Or qui si noti che ogni principio pensante e però l'anima umana, è sostanza: ma non ogni sostanza è principio pensante: Perocchè lo stato di sostanza consiste nell'esistere senza stare appoggiato ad altri come a soggetto appunto per esistere, ed il principio pensante importa il sentire sè stesso, l'esser miniera e sorgente di questo senso: il non aver poi bisogno di tenersi appoggiato ad altri come a soggetto per esistere non è miniera o fonte di senso interiore. Per tanto è chiaro che ogni principio pensante è sostanza, ma non ogni sostanza è principio pensante, appunto perchè sostanza.

61. Gli atti varj del pensare non si possono riguardare

come sostanza. Imperocchè gli atti sono dell'agente: presuppongono nei nostri concetti l'ente dal quale sian fatti, ossia dal quale dipendano, ed al quale si appoggino come a sostegno. La sostanza poi non si appoggia affatto ad altri come a soggetto per avere le proprietà le quali essa tiene o richiede (§. 57). Dunque gli atti varj del pensare non si possono riguardare come ciò che è sostanza propriamente.

62. Dunque in ogni principio pensante vi è ciò che è sostanza e ciò che non è sostanza, ma dipendenza, o cosa che presuppone la sostanza alla quale si appoggia (§§. 58. 61).

ARTICOLO IV.

Diversità del moto locale dal pensare. Questo non è, nè può essere prodotto da quello. Non ripugna però che l'ente il quale ha la facoltà di pensare abbia pur la forza motrice. Ogni principio pensante è attivo.

63. Si può il moto considerare sotto diversi rispetti. Qui non consideriamo se non il moto detto *locale*, sottoposto alle osservazioni di tutti, e col quale si è voluto per taluni far confusione e tumulto nell'investigare e proporre la origine e lo stato del pensare.

64. Il moto detto *locale* è transito di un ente da luogo a luogo: cioè lasciandone uno ed occupandone altro. Chi passa da stanza a stanza, da contrada a contrada, da provincia a provincia ec. si direbbe che si muove localmente lasciando il luogo ove era, e prendendone altro. Tale è il moto di tutti i corpi scagliati, quello de' fiumi, degli uccelli, de' pesci ec.

65. Il pensare non è muoversi, ossia non è ciò in che è posto il moto, e non fattura e produzione del moto che si è definito. Imperocchè muoversi è lasciare e con ciò per-

dere un luogo per invaderne un altro. Il pensare poi non include il perdere i primi pensieri per formarne altri: anzi ritiene in noi li primi, comunque ciò sia, sopraggiungendone altri continuamente. Il pensare dunque non è il muoversi, ossia non è ciò in che posto è il moto che abbiain definito.

E nemmeno il pensare è fattura, ossia cosa che si produce dal moto locale. Imperocchè dal moto locale si effettua o si produce moto locale nel tutto o nelle parti, ed il pensare affatto non è moto locale.

66. Una tal verità si dimostra ancora così: Pensare è sentire interiormente sè stesso e le sue maniere di esistere. È dunque effetto di una forza reale, ed il quale importa continuo ritiro o raccoglimento dell'Essere pensante entro sè stesso: laddove il moto locale non solo non importa questo continuo ritiro entro sè stesso; anzi è come un continuo uscirne e prendere successivi stati esteriori di rapporti con altri esseri. Il pensare dunque ed il muoversi localmente sono cose differentissime di natura: ossia il pensare non è, nè può concepirsi come stato o produzione del moto locale.

Il pensiero mentre è un continuo ritorno a sè stesso, si volge in un lampo, e si trova dall'Europa in Asia, in America, nel sole, entro terra, in somma dove gli piace. Esso è successivo in noi nella serie di concetti, gli uni o l'uno dopo l'altro; ma non per la coerenza de' luoghi l'uno contiguo all'altro quale è richiesta, e si osserva nel moto detto moto locale) §. 64). E l'opposizione arresta il moto non il pensiero. Il pensiero dunque non è moto, e non sequela del moto.

Nel pensare paragono le idee di due oggetti: e mentre queste mi restano presenti ed intere, ne intendo la somiglianza e la diversità. Se dunque il pensare fosse moto o sequela del moto, da due moti che restano interi quali



erano le due idee; seguirebbe un terzo moto senza dispendio o trasmissione alcuna, per parte de'due moti. Ciò che affatto non consente con le leggi del moto. Il pensare dunque non è moto, e non seguela, o composizione di moto.

Il moto di una parte scorre nell'altra, ossia modifica, o comunque accresce o scema quello delle altre. Il pensare osserva, intende, o sente le cose, ma esso considerato come pensiero, non scuote, non varia lo stato degli esseri. Penso all'erbe, ai fiori: nè li fiori e le erbe impallidiscono, o brillano o si variano comunque: ma se l'aria si agita, e li percuote; i fiori se ne piegano e le erbe. È dunque il pensare ben altro che forma o seguela di moto locale.

Il moto mentre accade presenta sestesso non la mancanza di sestesso. Il pensiero può presentare tanto il moto quanto la mancanza di esso con due idee contemporanee. Il pensare dunque assai differisce dal moto locale.

Aggiungi: La mente misura il moto: non il moto la mente. Dunque lo esser di quella non s'identifica all'altro: cioè la mente non è moto e non seguela di moto.

Finalmente se il pensare fosse moto locale o seguela di esso; tutti intenderemmo qualunque lingua ci si parlasse: perchè il parlare farebbe nascere il moto stesso nelle orecchie e quindi nel cervello di chiunque ascolta, come di chi parla. E lo stesso possiam dire in quanto al leggere. Chiunque, dotto o non dotto, mira le lettere di uno scritto riceve dalla forma loro la impressione similissima della luce, e quindi moto conforme nel cervello. Laonde se il pensare fosse moto; quanti le mirano, tutti intenderebbero ad un modo le cifre stesse. Or questo affatto non si osserva. Dunque il pensare è tutt'altro che moto locale, o seguela di esso.

67. Coloro dunque i quali tentarono spiegare il pensare col moto delle parti del cervello non considerarono ciò che è pensare, e quanto questa dote maravigliosa porge

effetti discrepanti da quelli del moto. Stoltissimo poi fu lo asserir di Hobbes quando scrisse (1) *Mens nihil aliud est praeterquam motus in quibusdam partibus corporis organici*.

68. La forza motrice non è la pensatrice: perchè quella induce effetti fuori di sè: laddove la forza pensatrice termina con gli effetti nelle interne modificazioni di se stessa.

E più generalmente: se la forza motrice fosse la pensatrice; il pensare sarebbe moto: o provenienza dal moto: ciò che abbiamo veduto non poter essere (§§. 65. 66). Dunque la forza motrice non è la pensatrice.

69. La forza pensatrice di una sostanza propriamente detta, cioè di un ente indivisibile, non esclude il poter essere in essa sostanza la motrice, e vicendevolmente: perchè la forza pensatrice importa il sentire se stesso, e le sue maniere di esistere interne ed esterne; e la motrice riguarda il mutar o far mutar luogo, e conseguentemente anche il ritenerlo sotto certi rispetti, come nel ripetere un dato giro. Ora il sentire o poter sentire se stesso non esclude il potere intanto mutar o far mutar luogo. Dunque la forza pensatrice non esclude il poter essere in essa sostanza anche la motrice.

Lo stesso argomento convince che la sostanza dotata di forza motrice non esclude dall'esser suo la forza pensatrice.

70. Laonde ne' principj pensanti finiti e liberi può essere, anzi non può non esservi pur la forza motrice: perchè in essi lo stato di libertà dimanda anche il potere di mutar luogo passando dall'uno all'altro, sebben gli atti del passare possano esteriormente rimanere impediti. Dunque ne' principj pensanti finiti e liberi vi può essere, anzi non può non esservi la forza motrice.

(1) Hobbes *de physica* cap. 18. Et *Leviatan* par. 18 2: citato dal Cudworth *sistem. intellettuale*, cap. V. sez. 2 §. XXIII ediz. di Pavia t. 4.

71. Ma se in una sostanza siano ambedue le forze pensatrice, e motrice, e la sostanza operi colla motrice; essa come pensante dovrà insieme sentire gl' impulsi suoi per passare, o far passare da luogo a luogo. Imperocchè pensare è sentire sè stesso e le sue maniere di esistere con rapporto ancora agli esseri fuori di sè stesso. E dar gl' impulsi è cosa appunto della sostanza che li esercita; e spande, comunque ne determini, e ne faccia risultare l' effetto. Per tanto la sostanza pensante se dà gl' impulsi al moto, non può non sentirli.

72. Inoltre la virtù motrice si dovrà sempre concepire come incomparabilmente men preziosa della pensatrice: perchè con la motrice si muta luogo o si fa mutare: ma coll'altra intendiamo noi stessi e le cose e il moto stesso, almeno in quanto ci appare, se non in ciò che è la forza che lo produce. Or chi non estima più tale intendere che non quel mutare di luogo? E se non eravi il pensiero non sarestevi il moto.

73. Un ente è detto *attivo* se colla sua virtù prende o induce esso stesso una maniera di essere o mutazione; e *passivo* se la riceve: per es. se muovo una mano, un piede; io son detto *agire*: ma *patire* se la mano o il piede mi sian mossi da altri.

74. La capacità di ricevere una mutazione da altri (cioè di patire) oggi è detta *suscettività*, e *suscettivo* o *suscipiente* chi la riceve: quel *suscettivo* in tal senso leggeasi già in s. Tommaso.

75. Tutti i principj pensanti sono attivi: Imperocchè passano essi stessi da pensiero a pensiero o da luogo a luogo.

E questa ragione vale su' principj pensanti finiti; l'infinito è cagione esso stesso di tutte le cose che si muovono e pensano cioè le quali sono attive. Tanto anticipa in sè tutti i titoli ond'essere considerato come attivo.

76. Nella ideologia del conte Tracy si legge (1): *le cose che non avessero alcuna estensione, se ci fosse possibile concepirne alcuna* (di che indarno egli dubita come altrove meglio dichiareremo) *non occupando alcun luogo* (aggiungi esteso) *non potrebbero cangiar luogo* (riaggiungi esteso). Questo è l'ordine del giusto discorrere, e non già che indi segua che i principj pensanti indivisibili trovandosi in punto indivisibile non possano passare ad altro punto o sito indivisibile; e che per ciò debbano essere privi di forza luogo-motrice come di azione. Ma lo argomentare del Conte è un uscire frequentissimo di regola non che si possa fidatamente ricevere.

Coerentemente a quanto abbiain detto su' principj pensanti finiti, aggiuntavi la distinzione or ora data sul luogo esteso o non esteso scrivea s. Tommaso 1. p. q. 53. n. 2. *Dicendum quod Angelus Beatus potest moveri localiter: sed sicut esse in loco aequivoce* (con voce eguale e significato diverso) *convenit corpori et angelo; ita et moveri*. E vale: si dee dire che l'angelo beato si può muovere localmente: nondimeno come lo esser nel luogo così il muoversi ancora compete agli angeli differentemente dai corpi.

ARTICOLO V.

Divario tra gli esseri composti e semplici. A qual dei due spettino gli esseri pensanti e però l'anima: come si attribuisca loro una grandezza: Forza intellettuale e suo prorompimento ad intendere ed operare senz'altro mezzo anche in lontananza.

77. **E**nte Composto propriamente si chiama quello il quale risulta da parti reali, cioè poste, o ponibili le une fuo-

(1) T. 1 pag. 167.

ri delle altre. Se l'ente non ha parti reali poste o ponibili le une fuori delle altre si chiama *semplice*.

78. Donde apparisce che lo *esser composto* esclude lo *esser di semplice*: e vicendevolmente: cioè s'intende che questi due generi di enti sono opposti vicendevolmente, considerati nello stato espresso per la definizione (1).

79. Ogni ente semplice è indivisibile. Imperocchè non ha parti reali disposte, o disponibili l'una fuori dell'altra: e però non vi è cosa da essere o poter essere in esso divisa.

80. Per egual modo ogni ente semplice è sostanza: perchè non si appoggia affatto ad altri come a soggetto per tenervisi ed essisterne (§. 78): e tale condizione appunto si richiede per essere sostanza (§. 57).

81. Ogni Essere composto risulta dall'aggregato di più esseri semplici. Imperocchè se diremo che l'Essere composto risulta da altri esseri composti, gradualmente più piccoli; sempre rimarrà da spiegare, donde risultino questi composti più piccoli, anche scorrendo per serie inesauribile, o diciamo infinita. Per tanto la composizione degli enti o risulta senza cagione alcuna; o bisogna in ultimo ridursi a concludere che proviene e si forma da parti prime irresolubili, dette *elementari*, ovvero *elementi* senz'altro aggiunto. Il primo concetto non si può ammettere senza turbare tutto l'ordine della ragione. Dunque è da dire che ogni Essere composto è formato da tanti esseri semplici riuniti, con numero certo, qualunque sia questo. Così nelle lingue ogni parte composta è scritta con più parti, ciascuna delle quali è irresolubile in altra: come l'A il B il C ec: sono irresolubili in altre lettere.

Tra' filosofi recentissimi Pasquale Galuppi ne' suoi pre-

(1) Tra' moderni come nella *Critica della Ragion pura* di Kant l'Ente *Composto* è chiamato assolutamente il *moltiplice*.

gevoli e celebrati elementi di filosofia t. 2. *Logica mista* §. 57 dimostra assai chiaramente la semplicità de' primi elementi chiamati *Monadi* nella scuola Leibniziana: e nel fine di quel paragrafo fa intendere che fu pur tesi di Kant (1) che ogni sostanza composta nel mondo è composta da parti semplici. E la semplicità degli elementi si vede pur seguita da Antonio Pezzi nelle gravi e dotte sue lezioni di *filosofia della mente e del cuore*. Padova 1821 t. 2 n. 351.

82. L'ente composto non è propriamente sostanza: ma include una quantità di sostanze; perchè la sostanza non si appoggia ad altri come a soggetto per esistere; e l'ente composto per esistere si appoggia agli elementi suoi. Esso dunque non ha i caratteri della sostanza propriamente detta.

Nondimeno esso include una quantità di sostanze; perchè contiene tanti esseri semplici quanti son gli elementi suoi, e gli enti semplici sono sostanze (§. 79). E questo è il senso da riguardare se mai l'ente composto è chiamato *sostanza composta*.

83. Tutti gli enti composti sono da considerare come *derivativi*, perchè presuppongono li componenti, ossia gli elementi dall'aggregato de' quali provengono.

Per contrario gli enti semplici sono da riguardare come *primitivi*, cioè non provenienti da altri come da parti aggregate.

84. Ogni principio pensante non può essere un ente composto: Imperocchè il pensare non può risultare da mol-

(1) Kant nella sua *Critica della ragione pura* (t. V pag. 75 e seg. ediz. di Pavla) propriamente predica le ragioni per le quali si proverebbe l'una e l'altra cosa, cioè che ogni composto risulta da parti semplici, o che risulta da parti non semplici: e si ritira a questo che l'assolutamente semplice non si può convincere per esperienza nè per percezione interna ed esterna. Asserzione falsa! Ma egli è difficilissimo circoscrivere e tener ferme le sentenze di questo scrittore.

titudine di parti l'una fuori dell'altra, comunque disposte (§§. 47 48): Senza moltitudine poi di parti l'una posta o ponibile realmente fuori dell'altra non si costituisce l'ente composto (§. 77). Dunque ogni principio pensante considerato come tale, non può essere un ente composto.

85. L'anima umana non può essere un ente composto; perchè niun principio pensante può esser tale; e l'anima umana è principio pensante (§. 34).

86. Ogni principio pensante riguardato come tale è un ente semplice. Imperocchè non è un ente composto (§. 84). Rimane dunque che sia un ente semplice.

87. L'anima umana è semplice; perchè tali sono tutti i principj pensanti. Quindi in termini generalissimi retta-mente scrivea Cicerone quaest. tusc. lib. 1. *In animi igitur cognitione dubitare non possumus, quin nihil animis admixtum, nihil concretum, nihil copulatum, nihil duplex.*

88. La mente umana è *infigurabile*, ossia non ha figura che la rappresenti. Imperocchè la figura propriamente detta tien parti fuori di parti: e l'anima umana è scevra in tutto di parti.

89. Nondimeno in tanta semplicità sua la sostanza pensante razionale ha un colpo d'intelligenza, una virtù penetrativa ed estimativa delle cose grandissima e quasi incalcolabile. Imperocchè pensare è sentire sè stesso e le sue maniere di esistere dentro e fuori: cioè con rispetto ancora delle cose esterne. Ora questo sentire nelle sostanze ragionevoli può scendere, e come inabissarsi entro l'ente che lo possiede, può diramarsi a quante son cose per confrontarle, e può spiegare e percorrere la coscienza che ha di sè stesso co' rapporti interni ed esterni dal primo esistere suo sino allo stato attuale in che si trova. Dunque una sostanza pensante razionale, sebben semplicissima, tiene un colpo d'intelligenza, una virtù estimatrice delle cose grandissima, e quasi incalcolabile.

Ma per illustrare ciò teniamoci alquanto più su le parti. Ognuno può ravvisare che innumerabili sono gli oggetti su' quali può l'ente pensante razionale spaziar col pensiero, ed internarvisi per gradazioni senza termine. L'anima stessa offre a sè uno spettacolo inesauribile: più v'impegna se stessa per intenderne; e più le rimane da intendere. E fuori di sè la sfera delle cose contemplabili si dilata a misura che le si avvicina la ricerca. È un impossibile per noi toccarne gli estremi, sia che l'anima vada scoprendo se a se stessa, sia che gli esseri che la circondano: li quali tutti dirigono e riconducono sino a Dio, centro e fine supremo, ove l'ammirazione manca a se stessa nel final concetto della nostra piccolezza.

Laonde la semplicità della sostanza pensante razionale esclude parti reali, l'una posta fuori dell'altra, concepibili come tanti soggetti, ma non esclude già la grandezza e questa quasi incalcolabile della forza d'intendere ossia della virtù intellettuale, estimatrice e comparativa delle cose; non sapendosi da noi ravvisare nemmeno i confini della comprensione di essa.

Anche l'occhio del corpo ha una virtù visiva maravigliosa intorno di sè; non ostante lo stato circoscritto dell'esser suo. Ma l'esempio esprime per indizii e non per egualità di paragone. L'occhio niente saprebbe vedere entro se stesso. Creato a servir di stromento è piuttosto l'uno de' mezzi pe' quali l'anima spieghi e riconosca la virtù sua concettrice de' grandi spettacoli. Il potere dell'occhio si consuma coll'esercizio: ma il senso o coscienza nostra interiore si apre e si spande, entrando sempre più dentro se stessa, da risulterne via via un sentire più affinato, più acuto, più intento, più eccitabile per questo o quel verso ad ogni piccolissimo impulso, che dia luce e lo chiami: nondimeno assai buono è l'esempio dell'occhio tra la povertà dei nostri concetti. La condizione stessa di Dio semplicissimo so-

pra tutte le sostanze finite ed intanto presente a tutte le cose c' inalza a poter concepire la grandezza inesplicabile della quale parliamo nello stato della semplicità ed indivisibilità delle sostanze razionali, come dell'anima umana.

90. Il desiderio d'indicare per qualche maniera tale grandezza nell'anima umana sospinse alquanti a dire che essa ha una estensione *spirituale*, e *virtuale*, o certamente diversa da quella che si ha ne' corpi. Talchè dicea l'ab. Parrà (1): *Se egli è dimostrato che uno spirito non ha veruna estensione MATERIALE; non è dimostrato che uno spirito non abbia alcuna estensione SPIRITUALE*; ciò che egli intende della sostanza e vi allega l'esempio della immensità divina.

Antonio Genovesi però par volgere alla forza il concetto di estensione *virtuale* scrivendo (2): *che suam habet ANIMA et sui generis extensionem quamdam non illam quidem quam corporibus tribuimus, sed hanc virium: toti scilicet corpori ejus vis vitalis coextenditur, ut nec angustior sit corpore nec amplior. Haec cum diserte doceat Augustinus, veteresque dixerint scholae theologi; quis eorum imperitiam ferat, qui mihi crimini tribuerint, theologi et ipsi, ut iis quidem videtur. Quae, opinor, sic acceperunt quasi non virium magnitudinem sed corporeas molis menti tribuerim. Qui si sic errarunt; demus id eorum accipere* « Condoniamo questo alla loro rozzezza ».

Il concetto de' teologi seguito da questi filosofi è vero: ma la maniera di esprimerlo aspetta ancora squisitezze maggiore affin di escludere tutti i reclami. L'idea delle immensità non par bene dichiarata ancora da tirarne argomento preciso. Il vocabolo di estensione facilmente ci trasporta alle immagini di parti fuori di parti. E chiamarla *virtuale* o *spirituale* stupefa l'intelletto anzi chè lo sba-

(1) *Elemens de Metaphysique sacree et prophane*. Paris 1782. Tom. 1 §. 319.

(2) Part. 3. *Element. Metaph. prop. XV. n. 21* pag. 140 edit. 3 Neap.

razzi e contenti. L'estensione nominata da Antonio Genovesi è detta dell'anima, e poi finisce alla forza vitale: cioè presuppone già l'anima nella sostanza e nella intelligenza sua, non è la sostanza, nè la intelligenza di lei. E non so pure come tal forza sarebbe da chiamare *vitale*, quasi la vita del corpo proceda dall'anima: di che vedremo appresso: E finalmente una tal forza rimane come è applicata, non lampeggia per uso, diretto dall'anima. Ma di tal forza parlerem di proposito negli articoli VI e VIII del capo seguente e nell'articolo II del capo I e II del libro II.

Per l'opposito la virtù pensatrice, ossia l'occhio per così dire dell'intelletto, è di un altro carattere affatto incomparabile. È una vista interiore che sa leggere e scorrere per entro le idee stesse, cioè fin dentro l'ineffabile, e la quale se volgesi a correre quasi speditissimo raggio di oggetto in oggetto, e di parte in parte, si ripiega e torna in se stessa paragonando cosa con cosa, e paragone con paragone: vuol dire, è come virtù nata senza, o prima dell'estensione, o retrograda dall'estensione quale si ha ne' corpi. È virtù maravigliosamente grande nella semplicità ed indivisibilità dell'anima, e dei principj pensanti com'essa, e più ancora: È virtù risplendente nella sostanza stessa dell'anima anche non unita al corpo. Ma fin qui nominiamo grandezza de' principj pensanti, e poco teniam fermo il concetto sotto il quale se ne tratta, e meno sappiamo come delineare la differenza di questa dalle altre grandezze, se non dicendo appena che l'una è indivisibile in parti reali, mentre le altre vi si dividono. E tale incostanza ed imperizia è uno de' più forti ritardi nella scienza degli spiriti.

91. Soggiungo un tal poco, iniziativa in parte a stabilir sentenza precisa. Noi sogliamo circoscrivere il sentire dell'anima umana come ad un punto indivisibile entro un perimetro dato, perchè concepiamo l'anima umana nella semplicità e indivisibilità della sostanza sua, e quindi con-

dizionarsele confine brevissimo, entro il quale, e non fuori possa ella sentire ed intendere le esterne cose: Ma un tal nostro concetto non è giustificato da riposarvi con sicurezza: perchè il terminamento della sostanza non è lo stesso del terminamento della vista intellettuale: Così la conformazione terminata dell'occhio corporeo non è condizione a non poter la vista operare al di fuori: anzi è condizione realissima perchè vi possa operare.

Diranno, che non saprebbesi definire come questa vista intellettuale prorompa, e quanto si eserciti più in là della sostanza, nè se la mente umana o qualunque altra intelligenza razionale finita abbia e possa avere la vista intellettuale così condizionata che mentre la sostanza si trova in un luogo possa intendere anche in altri diversi, e più lontani come li chiameremmo paragonando questi fra loro: nè se questa facoltà dell'anima possa essere sviluppata, e resa osservabile sopra la aspettazione, portentosamente in presente o pe' grandiosi atti suoi nello stato di resurrezione beata.

Ma il non sapersi far tali cose concerne un dippiù; non induce la massima che il terminamento della sostanza è pur terminamento della vista intenditrice, senza che questa dia pur fuori della sostanza gli atti suoi.

92. Relativamente al presente il teologo consideri se quando Paolo apostolo scrivendo ai Corintii (1) disse: *ego quidem absens corpore, praesens autem spiritu jam judicavi ut praesens eum (l'incestuoso) qui sic operatus est etc.* intenda con quel *praesens autem spiritu* semplice direzione di pensieri al luogo del fatto; o se uno slancio dello spirito colla presenza sua, o del suo vedere almeno; per *aggiunta divina operazione*, senza il consorzio de'sensi. Più volte mi è nato il dubbio se in tal dire pur qualche cosa si esprima di que-

(1) Ai Corint. 1. cap. 5. v. 13.

sta inesplicabile presenza o vista in sua grandezza. E più ancora se ne osserva un indizio nel libro quarto dei Re cap. 5. v. 26. quando Giezi, servo di Eliseo, andato per accattar danari dietro Naaman Siro, mondato pel profeta dalla lebbra, ed ottenutigli ed occultando il fatto; Eliseo disse a lui: *Nonne cor meum erat in praesenti quando reversus est homo (Naaman) in occursum tibi?* E vale: che esso gli era presente collo spirito nei successi del fatto: scrivendo pur santo Agostino (1): *Propheta Eliseus puerum suum Giezi absens corpore, vidit accipientem munera:* e più sotto §. 5. *quod tamen propheta non per corpus sed per spiritum vidit:* e nel §. 2. *corde suo, se dixit hoc vidisse propheta, adjuto quidem mirabiliter, nullo dubitante, divinitus.* Agostino Calmet ne'suoi commentarj Biblici notò altre visioni di cosa lontana da potersi concepire fatte similmente coll'anima: Luc. c. 22. al v. 61. e negli atti degli Apost. c. 7. v. 55.

Intorno all'anima poi senza l'uso del corpo s. Tommaso nella parte prima della Somma quæst. 89. ar. 7. in corp. addita uno de'modi per tali visioni eseguibili di lontano quanto si vuole. Imperocchè insegna che l'anima separata dal corpo *intelligit singularia per influxum specierum ex divino lumine: quod quidem lumen aequaliter se habet ad propinquum et ad distans. Unde distantia localis nullo modo impedit animae separatae cognitionem.* Come se questo lume divino sia per infondere o svegliare esso stesso le idee degli oggetti dovunque gli oggetti si ritrovino: mentre i sensi, che per ipotesi mancano, o non operano, non possono concorrervi. Tanta capacità sarebbe nell'anima umana, immune o sciolta dai legami del corpo, o sublimata con aggiunto privilegio a poter sapere le esterne cose come se da questi non dipendesse!

93. Ma qui è da ripigliare e da insistere chiedendo:

(1) De civit. Dei l. 22 cap. 29.

che sarebbe senza questo aggiunto soccorso? che potrebbe l'anima stessa, divisa dal corpo e lasciata alla piena signoria di se medesima in sue naturali forze?

Continuatovi l'esame intendo, e lasciate le sospensioni dico a mestesso, che l'anima umana considerata come libera dal corpo tien reale efficacia intellettiva da conoscere naturalmente per sestessa gli oggetti anche lontani, almeno dentro una data dimensione. Imperocchè è certo che pe'sensi ella vede, ascolta, odora, tocca oggetti lontani. E sebbene a ciò le siano mezzo e congiuntura la luce, l'aria, gli aliti odorosi, lo estendere delle mani ec: è però certo che essa l'anima è quella che intende e ne stima le lontananze e direzioni in che sono; non la intelligenza e la stima gliela infondono questi mezzi, ignari di sestessi. Or se l'anima tiene nell'esser suo l'efficacia da intendere e da estimare le lontananze degli oggetti e le direzioni ancora; io ne apprendo e dico, e ripeto a mestesso, che ella tien pure la virtù di conoscere per sestessa gli oggetti anche lontani, almen quanto possiamo ora veder da lontano coll'uso degli occhi fra la luce, se non più ancora. Imperocchè il natural potere di conoscere le lontananze e le direzioni dentro una data limitazione, non può stare senza quello di conoscere insieme almen la esistenza degli oggetti. E per fermo: dove appunterebbesi, oud' essere incominciata, la stima delle lontananze e direzioni, senza intendere insieme, almeno la esistenza degli oggetti? Il potere dunque che tien l'anima a conoscere lontananze e direzioni involve pur quello di conoscere gl'oggetti stessi lontani, almen quanto fu scritto, se non più innanzi.

Inoltre la luce esterna niente significherebbe senza la luce intellettuale. La diffusione e comprensione del guardo de'nostri occhi trova da per se gli oggetti tra la luce. Dunque l'anima, fonte di vista e di luce intellettuale ossia conoscitiva, l'anima non circondata e chiusa dal corpo, trova

e scopre da se gli oggetti senz'altro mezzo, più o men lontani, non impediti (comunque ciò potesse essere) dentro una data dimensione. O più speditamente, l'anima umana non congiunta al corpo, tiene interno potere di apprendere gli oggetti anche lontani, almen dentro una data circoscrizione:

Lontani dico, paragonando gli oggetti infra loro. Del resto se la vista intenditrice dell'anima ne andrebbe e si starebbe su ciascuno immediatamente, come sarebbevi lontananza di lei verso qualunque considerato disgregatamente, e soltanto in sestesso tra vista tale? E chi scemerebbe il potere di questa ne'suoi slanci o corso? Il sole, quantunque rimotissimo sta co' suoi raggi in terra ed in pianeti tanto più lontani. Ma que'raggi son di mosse o parti successive le une alle altre; laddove il guardo sta sul fine come nel principio; quasi uscito al di fuori, ed interno all'anima come non uscito.

Par certo che ne' casi descritti di Paolo Apostolo e di Eliseo profeta, Dio non adoperasse la infusion delle idee degli oggetti significata da s. Tommaso: perchè vi si esprime come una presenza *praesens spiritu . . . cor meum erat in praesenti*: e parmi che più dirigaci al vero il congetturare che le anime di que'due, tutto che chiuse dal corpo, fossero maravigliosamente elevate a distendere la forza conoscitiva sino ai luoghi delle lontananze pe'quali era il bisogno: ciò che addito in passando, non che sia debito del filosofare.

Vi è dunque nella mente umana, considerata in se medesima, e come se il corpo non la bendasse, (e così ne' principj razionali) una grandezza di forza intellettuale non condizionata come è la grandezza delle estensioni reali, ma concepibile prima e senza di esse, e retrograda; e tale che venutone il bisogno lampeggia e salta e si trova in un attimo di là di ogni estensione de'luoghi destinati.

Il filosofo consideri attentamente nelle sostanze intellettuali lo stato di semplicità colla effusione o lampeggiamento della intelligenza a conoscere pur da lontano come per continuazion di presenza. Imperocchè ne segue che la sostanza divina, semplicissima sopra tutte le altre, ed infinita in ciascuna proprietà sua, è come centro ad una intelligenza la quale lampeggia (e così opera) presente con interminabile presenza a quanti mai si possono concepire luoghi ed esseri. E ben sarebbero questi distanti gli uni dagli altri; ma non distanti mai nè fuori da quella intelligenza la quale è come un guardo universale in quell'inaccessibile centro: nè si potrebbe mai creare esseri, o comunque disporli se non sotto la comprensione di questo sguardo.

E perchè lo sguardo nostro par diffuso e non diffuso spandendosi e ritirandosi come in possesso o godimento di compiuta visione; ne intenderemo che così sta la sostanza divina, diffusa come l'universale suo sguardo, eppur tutta raccolta come sguardo sempre compito in istato di semplicità, e d'indivisibilità maravigliosa.

E tale stato potrebbe adombrare, per morti cennì almeno, la immensità divina, per la quale Dio è sostanzialmente ed intimamente presente, tutto a tutte le cose, e tutto a ciascuna: perocchè quello sguardo sta tutto in ciascuna cosa come in singolare, e tutto in tutte come in comune: dappoichè circonda ciascuna cosa come fosse oggetto unico di visione: e tutte pur le circonda e le esprime co' rapporti delle une colle altre: nè intanto in quel guardo come sta in sestesso si potrebbe immaginare divisione alcuna (1).

(1) La diffusione del guardo indivisibile nella origine, e dovunque per ciò che è da sestesso, quantunque abbracci tanti oggetti può dare l'esempio di una estensione la quale non somiglia quella de'corpi.

Ma ciò discutano nella placidissima calma loro gli esercitati nel saper teologico naturale e rivelato. Io noto una dipendenza delle cose qui scritte, e torno al proposito mio, e vi aggiungo che vedremo pur noi nel procedere dell'opera nostra gli usi del conoscere che abbiamo qui detto da essere considerato nelle anime umane senza del corpo verso oggetti lontani.

ARTICOLO VI.

Distinzione ne' principj pensanti tra l'oggetto e soggetto de' pensieri. Esistenza de' corpi provata: de' quali uno proprio dell'anima umana. Competenza di una forza locomotrice all'anima nostra.

94. **N**el principio pensante si dee distinguere chi pensa, la facoltà ed atto del pensare, e la cosa pensata. Chi pensa è chiamato *soggetto* del pensare, e la cosa pensata è detta *oggetto* del pensare: quindi sono le formole del considerarsi una cosa *soggettivamente*, ovvero *oggettivamente* cioè nel soggetto che la pensa, o nell'oggetto pensato: e nella stessa intelligenza taluna qualità o stato si chiama *soggettivo* ovvero *oggettivo* secondo che riguarda il soggetto o l'oggetto. Utili si riconobbero tali voci in tempi superiori; ma più nei nostri mentre si disputa dell'anima: E derivan esse dagli scolastici, benemeriti della pura e solida scienza sopra tutte le glorificazioni de' recentissimi o presenti. Ma quelli con tutti i grandi loro volumi furono assai più sobry nell'uso di quelle.

95. È impossibile che si abbia pensiero senza oggetto alcuno. Imperocchè in tal caso bisognerebbe ammettere il pensiero senza la cosa pensata: cioè bisognerebbe ammettere il pensiero senza il pensiero. Il che ripugna.

96. Universale oggetto di tutti i pensieri è quanto esi-

sto, o può esistere, ossia è possibile. Perchè in ciò che esiste o può esistere vi è cosa contemplare o pensare: e l'oggetto de'pensieri è la cosa appunto contemplata da essi. Dunque universale oggetto del pensare, è quanto esiste o può esistere.

Questa proposizione è la stessa a quella degli scolastici che oggetto di tutto lo scibile è l'ente o la *entità* com'essi dicono, intendendo per questi nomi quanto è (esiste) o può essere: fuori o di là da quanto esiste o può esistere, non rimane che il niente di ogni cosa, e con ciò di ogni scienza e del pensare (1).

97. Essendo tutto il possibile l'oggetto del pensare; non incongruamente si direbbe che la *possibilità* è la *pensabilità*: ma quella precede questa, e non a vicenda: non essendovi pensiero senza oggetto: vale a dire con più precisione di senso, si direbbe che la possibilità è fondo e campo, e teatro della pensabilità: dovunque, o comunque questa possibilità si debba riguardare come concepibile, o contenuta. Non galleggia essa nel niente, quasi appoggiata a se stessa: ma ci è sempre il fondo nella contemplazione del quale si concepisce. Secondo li scolastici e i metafisici coerenti con essi il fondo de'possibili è la essenza stessa di Dio: L'intelletto divino è quello che li concepisce o misura con distinzione dell'uno dall'altro: E questi sono che Dio per la creazione esprime e rappresenta inesplicabilmente colla esistenza nel tempo in tanti termini esterni quante sono le creature. Ma queste sono le ombre, le immagini de'concetti espressi in Dio.

Il sig. Condillac poco usato a queste idee par vilipenderle: e nell'arte di pensare cap. 8. pag. 92. scrive: *Si è domandato dove erano le creature innanzi che Dio le creasse: la*

(1) *Unumquodque autem in quantum habet de Esse in tantum est cognoscibile.* S. Tomas. Som. 1. 16. 3.

risposta è facile; perchè si domanda dove erano prima che fossero (aggiungi create). Al che parmi facile (egli dice) rispondere che esse non erano (aggiungi come create) in parte alcuna.

Cosa ha dunque egli risposto? questo: che le creature prima di essere create non erano come create in parte alcuna. Non è però questo quello che si domanda, ma dove fossero, e ciò che fossero come creabili.

Così pure nella semplicità che pare inimitabile del dire si offre ciò che illude, come per l'annunzio del vero. La risposta è quella che abbiain detto per conto degli scolastici.

Ben pensiamo talvolta anche le parti dell'impossibile, ma come disgiunte, e non là dove, tentandosi, ne sparirebbe ogni real congiunzione.

98. È chiaro che il principio pensante può destinare e prendere quando vuole sestesso come oggetto de'suoi pensieri. Imperocchè l'oggetto di tutto il pensare è quanto esiste o può esistere. E per ipotesi qui si tratta di un principio pensante, cioè di cosa realmente esistente. Dunque il principio pensante può destinare e prendere quando vuole sestesso come oggetto de'suoi pensieri.

Questa verità è dedotta come conseguenza dalla precedente; ma essa può essere dimostrata direttissimamente in tal modo: Pensare è sentire sestesso e le maniere dell'esistenza sua dentro e fuori. Sentire poi sestesso e le maniere dell'esistere suo è tenere sestesso per oggetto de'suoi pensieri. Dunque il principio pensante può destinare e prendere sestesso se vuole in questa o quella circostanza come oggetto de'suoi pensieri.

99. Quando il principio o soggetto pensante prende sestesso comunque per oggetto de'suoi pensieri sente e deo sentire che l'oggetto è lo stesso del soggetto. Imperocchè pensare è sentire sestesso ecc., e nel caso nostro l'oggetto

è lo stesso del soggetto. Dunque allorquando il principio o soggetto pensante prende o tiene sè per oggetto de' pensieri, sente o dee sentire che l'oggetto è lo stesso del soggetto.

Aggiungi che il principio pensante non può non vedere l'atto col quale ha risoluto, o risolve di prendere sestesso per oggetto comunque de' proprj pensieri; e però quando prende sestesso per oggetto de' proprj pensieri, non può non sentire che l'oggetto è lo stesso del soggetto.

100. Se dunque il principio o soggetto pensante sente che l'oggetto del pensare per es. un monte, un arbore, un edificio ec. è diverso, ovvero estraneo dal soggetto; con verità questi due oggetto e soggetto non sono un' Essere ossia un oggetto solo, ma due diversi. Imperocchè dove ci è la identità dell' uno e dell' altro è sentita (§. 99). Nel caso nostro manca il senso interiore per la identità: anzi ci è l'opposto di quello. Dunque dove il soggetto del pensare sente sè diverso ossia estraneo dall'oggetto; questi duo soggetto ed oggetto sono cose realmente diverse, ossia l'una cosa non è l'altra, comunque sieno da concepire.

101. L'anima umana sente sestessa come indivisibile e come sostanza. E non ci è dubbio che ella senta sestessa: perchè l'anima pensa, e pensare è sentire sestesso, come fu dichiarato (§. 7-9): Ogni principio pensante poi è indivisibile, anzi ha senso indivisibile di sestesso (§§. 52. 53): Or questo è dire che l'anima umana sente sestessa come ente semplice, e quindi come esistente in sestessa cioè come sostanza vera (§. 59) quantunque non sapesse distinguere le cagioni.

Come dunque su tali rispetti si disputa qual sia la natura dell'anima?

Rispondo, per mancanza di osservare ciò che è la nostra coscienza e ciò che importa.

102. E l'anima sente insieme distintamente, almen dopo qualche progresso dell'esistere suo, che essa è circondata da

cause, estrinseche alla sostanza sua, le quali operano sopra di lei: perocchè procedendo nell' esistere suo sperimenta e distingue in se affezioni o pensieri suscitati o venuti altronde che da se stessa; come le visioni della valle, del monte, degli animali che ella nemmeno avrebbe saputo ideare, e come le idee di rumori, voci, e generalmente di suoni che ella chiarissimamente conosce di non eccitare, anzi di non sapere eccitare per se stessa: ma venirle certamente da fuori comunque ciò sia (1). Or questo è dire che sperimenta in se degli effetti de' quali essa non è la causa, ma de' quali la causa, l'origine e l'oggetto stan fuori dell'anima, seppure non vogliam dire che si pensi senza oggetto alcuno, e che si hanno effetti senza causa in tutto: ciocchè non è filosofare. Dunque l'anima umana è circondata da cause estrinseche alla sostanza sua, le quali operano, comunque ciò avvenga, sopra di essa:

103. E dee conoscere che queste cause non sono una sola ma innumerabili. Imperocchè ella argomenta dagli effetti che sperimenta in se stessa, e questi sono variissimi e senza numero. Il monte, la valle, il fiume, il mare, le stelle, ec. presentano ciascuno ad essa l'indizio incontrastabile di se stessi. Quanta varietà di effetti vede in se stessa nella tessitura di un tronco, di un ramo, di un fiore, di una fronda! La vista dell'anima soccombe se provasi a numerarli.

104. Proceduta poi la mente nell' esistere suo sperimenta e distingue che queste cause quando operano su di lei non vi operano, tutte almeno, liberamente, a piacer lo-

(1) Quando nomino qui visioni di monti, di valli, di animali, concetti di voci, di suoni ec., li considero tutti come accaduti nella mente senza riguardare affatto a ciò che è sensazione. Altrimenti nelle sensazioni stesse già presupporrei l'esistenza de' corpi, la quale si dee provare, e però che vi sieno pur esse le sensazioni.

ro, con o necessità indeclinabile da essa anima. Imperocchè se tutte operassero sopra di me così liberamente o con necessità indeclinabile; mi sarebbe impossibile sottrarmi ai loro effetti in tutto, o in parte quando volessi. Per l'opposito io mi sottraggo agli aspetti cni entro me sperimento sopravvenuti per es. del sole, della luna, delle stelle, del mare quando più voglio. Dunque tali cause esterne non operano in me o sopra di me tutte liberamente a piacer loro, o sempre con necessità indeclinabile, esclusiva di ogni mia libertà verso di loro.

Inoltre le cause esterne quando mi eccitano degli effetti nell'anima, me li eccitano sempre ad un modo in date circostanze. Per es. in date circostanze sempre ricevo la immagine stessa del sole, della luna, di qualunque stella ec. L'anima dunque è circondata da cause esterne le quali quando possono operare, operano su di essa con leggi certe, come cause non libere o necessarie, ma non indeclinabili; essendo io libero in quanto che posso scansare il caso, moltissime volte almeno, nel quale operino o continuino ad operare sopra me stesso.

In queste cause esterne poi le quali si presentano come oggetti de'miei pensieri, l'anima intende, o vede e distingue parti fuori di parti, con vincolo fermo, disposte a dare un tutto, esteso, figurato, divisibile, mobile, impenetrabile. Ella dunque non può non riconoscere che è circondata da esseri esterni, operanti non liberamente, ma come cause necessarie, e non tutte sempre indeclinabilmente, e composti da parti concorrenti ad un tutto, divisibile, esteso, figurato, mobile, impenetrabile.

105. Or di qua viene all'anima la persuasione pienissima e continuata che ella è circondata da *Corpi*. Imperocchè è circondata da oggetti esterni, composti, estesi, impenetrabili, figurati, mobili ec., ed operanti a forma di cause necessarie, le quali mi lasciano la libertà di scansare le

operazioni loro, almeno in gran parte (§. 104). Esseri poi estesi, figurati, mobili, impenetrabili, operanti con leggi certe, o necessarie sono quelli che chiamansi *Corpi* comunissimamente. L'anima dunque dee conchiudere con certezza pienissima che ella è circondata da corpi.

106. Seguendo l'ordine esposto delle prove allegate, comprenderemo, che il concludere la esistenza de' corpi è lavoro di raziocinio e non un giudizio senza dipendenza da altri; e non una nozione originale la qual ne dia la persuasione, essa da se senza altro atto alcuno della mente.

Reid (1) pretese che tal convinzione è immediata, e non effetto di raziocinio. La serie delle cose finora esposto dimostra il contrario. È però vero che tal convinzione è rapida e pronta, quasi sfolgori immediata, e senza gli atti del raziocinio.

107. Ravvisa però l'anima e sente chiaramente che essa è circondata da corpi in modo che uno è suo, o congiunto con essa; gli altri sono fuori di tale congiunzione. Imperocchè mentre ella conclude che è circondata da' corpi vede, o prova che uno di essi le sta così d'attorno in ogni direzione che lo sente fuori di sè, ma sempre con sè, senza che ella sappia o possa variar luogo in rispetto di esso, o senza che abbia l'arbitrio di poterne assumere un altro in sua vece: e lo vede e lo prova così con lei coordinato da farle sentire insieme tutte indivisamente le affezioni e vicende sue: gli altri corpi poi li sperimenta con mutazione di luogo, presenti, o lontani, variabilissimamente, e senza i vincoli e l'interesse di comunione, e di congiunzione. Per es. io sento di aver testa, tronco, membra, cioè braccia, mani, gambe ec.: sento che opero con queste: sento che io il quale penso, io non sono la mano, o li piedi, o il petto, e non la testa: e che ciascuno di questi è fuori

(1) *Essai sur les facultes de l'Esprit humain* cap. V. Tom. 3.

dell'*Io pensante*. Nondimeno dovunque io mi vada, io mi stanco e soffro con questo e per questo compagno, ancora che io nol voglia. Non mi è dato lasciar la mia testa e prenderne altra, e non ripudiare le mie mani, per appropriarmene altre; e quanto agli altri corpi mi vedo con gli effetti ora dell'uno ora dell'altro per es. ora in casa, ora in campagna, ora su la riva del mare, ed ora in mare: e niuna posizione mi è necessaria: nè l'anima sente o si addolora quasi un tutto con essi. Con verità dunque l'anima sperimenta che essa è circondata da'corpi, ma che di questi uno è suo, o congiunto con essa, e gli altri sono fuori di tanta congiunzione.

Tra 'l corpo suo e i corpi non suoi vi è quest' altro distintivo: che l'anima li sente tutti fuori di se stessa; ma i corpi non suoi li sente per ogni verso, nel tutto e nella parte, come esterni ancora al corpo suo. Per esempio: vedo le mie mani: l'anima se le rappresenta come esterne a se stessa: ma se vedo un pomo, un sasso, una verga, se li rappresenta come estrinseci anche alle mani, ed al resto del corpo: le vesti, la casa che usiamo, le sentiamo come esterne, cioè poste fuori non solo del corpo, ma da ciascuna parte di esso.

Ben è vero che io sperimento anche ciascuna parte del corpo mio fuori dell'altra, e così i tratti successivi del braccio, della gamba, ec. gli uni esterni all'altro. Non li sperimento però come esterni a tutto il corpo: altrimenti sentirei la mano fuori di essa mano, la guancia, fuori di essa guancia, il braccio fuori di esso braccio ec. Laddove i corpi non suoi l'anima li sente tutti fuori ancora del corpo suo non solo nella parte ma nel tutto: con che distingue lo stato, o i limiti di ciò che è suo da ciò che non è tale.

108. E dopo tanto non aspetto già che alcuno ardisca dire che tali impressioni sono eccitate nell'anima immediatamente da Dio senza realtà niuna di oggetti esterni: per-

chè allora, come già fu preoccupato e detto, non potrei mai sottrarmi dalle sensazioni le quali mi sopravvengono ; eppure me ne sottraggo come più voglio: Dunque tali impressioni non provengono dalla operazione di Dio senza realtà di oggetti esterni. Ma nemmeno dalla sostanza divina provengono. Imperocchè: Dio non ha parti fuori di parti: non figura, non peso, non divisibilità: e gli oggetti i quali mi si presentano come cause di effetti eccitati entro l'anima, mi si presentano tutti con que' caratteri. Ed invito chi volesse contraddire, a spiegarmi come rifonder queste operazioni in Dio, perchè prima cagione, senz' altro titolo alcuno, non sarebbe uno stato d'illusione e di frivolezza: quale sicuramente non si dee sospettare per parte dell'autore sapientissimo della natura.

109. Da ciò che abbiamo detto il profeta potrà ravvisare se Dio, quando a comun profitto gli comparte una visione, glie la esprima immediatamente nell'anima senza oggetti esterni, ovvero per mezzo di questi. Nel secondo caso il profeta resta libero in causa, cioè potrà vedere, e sospendere gli atti della veduta esteriore chiudendo o piegando il guardo altrove, come sogliamo nella contemplazione degli oggetti che abbiamo intorno. Ma se Dio esprime immediatamente la visione nella mente del profeta non avrà parità di caso, e non potrà non veder lo spettacolo finchè Dio per tal modo glielo presenta.

110. Che se alcuno opponesse che ne'sogni abbiamo le idee de'corpi, eppure i corpi non sono presenti, nè potersi però dalle idee di essi argomentarne l'esistenza ; darebbe indizio di voler sorprendere, non di cercare il vero. Le idee tra 'l sogno come spiegheremo nell'articolo III del capo III del libro terzo sono idee avute altra volta o riprodotte dall'anima colle sue forze. A dar buona conseguenza convien provare che la prima volta in che l'anima ebbe quelle idee fuori del sogno non erano veramente effetti di esterni og-

gettí reali e questi corporei: ciocchè non riuscirà mai fare. E creare difficoltà coi sogni, è già supporre l'esistenza de' corpi: perocchè i sogni accadono in date circostanze della vita animale. E questa presuppone l'anima unita al corpo, ed il corpo alimentato e fomentato per altri corpi.

111. Le cose anzidette convincono e stabiliscono che l'anima intende anzi non può non intendere che ella è circondata da oggetti che non sono essa: cioè che sono diversi da essa, anzi fuori di essa, e che questi sono corpi de' quali uno è suo.

112. E le spiegazioni datene inducono a soggiungere ed esporre per altro modo ancora che l'anima non ha la sola possibilità già dichiarata altrove (§. 70): ma tien lo stato e dote reale e presente di una forza *locomotrice*: cioè la qual muove, e fa muovere da luogo a luogo. Imperocchè l'anima muove il suo corpo, e le parti di esso, e lo fa passare effettivamente da luogo a luogo. Ora in ciò sta la forza *locomotrice*. Dunque l'anima umana non solo ha la possibilità ma tien lo stato reale e presente di una tal forza (1). E s'intende dover essere questa forza nell'anima per eseguire le sue risoluzioni, o desiderj, o voleri sia col corpo ad essa congiunto sia che sciolta ne sia: la quale ultima cosa fu pur notata altrove.

113. L'anima poi col mezzo del corpo suo spinge e riduce tanti e tanti altri a mutare luogo e posizione.

Ecco un altro distintivo tra'l corpo nostro e gli altri. L'anima muove da se stessa immediatamente il corpo suo :

(1) Antica e divulgata è la sentenza, che l'anima abbia una forza motrice. Quindi al dir di s. Gregorio Nisseno serm. 1. *de anima* in princ. T. 2. oper. *Thales primus animam immobilem et per se mobilem esse contendit. Pythagoras numerum seipsum moventem: Plato essentiam intellectualem a seipsa motum habentem*; e già s'intende col corpo suo.

ma se opera in altri, vi opera, in sua vita animale, sempre mediatamente coll'uso di quello che è corpo suo.

E ci è pure questo divario, che quanto fa l'anima o qualunque principio pensante colla forza motrice, e dovunque lo faccia, debba esser sentito da lei come pensante; ma non quanto pensa debba essere manifestato colla forza locomotrice. Imperocchè pensare è sentire sè stesso, e le sue maniere di esistere e non passare da luogo a luogo colla sostanza: Ed operare colla forza motrice è sentire ancora più o men chiaramente questa operazione. Ma tali concetti saranno più e più volte ripetuti, e portati a luce più grande.

114. Non vi è dubbio che l'anima usando della sua forza locomotrice e trasportando il suo corpo da luogo a luogo sperimenta continuamente entro di sè spettacolo vario di oggetti esterni, composti, estesi, figurati, mobili ec. cioè moltiplica a sè la persuasione della esistenza de'corpi. Diciamo più succintamente: nel suo moto volontario sperimenta resistenza non volontaria: almeno in quanto il corpo suo appoggia e vien sostenuto: cioè non può non concludere la esistenza de'corpi, oltre quella di un corpo che è suo. Ma tale esistenza, e conclusione su i corpi, presuppone l'esistenza del corpo nostro, il moto del quale vien traversato. E però l'esistenza de'corpi provata da tal resistenza ne'moti volontarj è l'esistenza de'corpi provata colla esistenza de'corpi. Eppur vedo tra gl'ideologi così provarsi, quasi con forma attissima, esclusiva di ogni reclamo.

115. Scrive il conte Tracy nella sua ideologia cap. VII part. pr. (Milano 1817) pag. 121. *Adunque azione voluta e sentita* (nel muovere il nostro corpo e sue membra) *e resistenza dall'altra; ecco, ne ardisco punto dubitarne*, il legame tra gli enti senzienti e gli enti sentiti (cioè tra i corpi), *e il punto di contatto che assicura certissimamente i primi della esistenza dei secondi, nè io ne veggio possibile altro.*

Tralascio che quell'azione sentita è sentita per la mos-

sa insieme de' nostri membri o parti del corpo, cioè che un tale argomentare presuppone la esistenza de' corpi la quale si dee provare: tralascio che la resistenza sentita è sentita per la resistenza che le parti del corpo nostro oppongono a ricevere e continuare il moto quale si vuole, e che già si ha la resistenza innanzi che in questo argomento si consideri; chiedo: la resistenza detta e sperimentata *dall'altra parte*, cosa è mai se non un effetto di forma certa impresso nell'anima, senza sua saputa o volere, e suo malgrado ancora? Non ci è dunque bisogno alcuno di limitarci al solissimo effetto della resistenza sperimentata nell'azione col moto volontario a dimostrare la esistenza de' corpi: ma questa sarà sempre provata o si potrà provare con tutti gli altri effetti descritti di sopra, che l'anima sperimenta nati in se stessa altronde che da se stessa; o senza sua saputa, e volere, e suo malgrado, mentre non tiene se stessa propriamente per oggetto de'suoi pensieri.

Così la dimostrazione della esistenza de' corpi elaborata con tante sue riserve dal conte Tracy non è fondata che su le idee che l'anima sperimenta come effetti causati con rapporto certo di parti, altronde che da se stessa: indarno ne limita l'ampiezza a poter concludere, e già suppone espressamente l'esistenza de' corpi.

E da tal mancanza passa in altra, quando nel capo IX pag. 149 dal moto e resistenza che talvolta sperimentiamo conclude che si conosce propriamente l'estensione: Egli scrive: *talvolta premendo e scorrendo (chi pensa) su la superficie (di un dato ente) sentirà di muoversi senza cessar di sentire questo ente, ed allora questo cessa di essere un solo punto; conoscendo io in esso delle parti le une accanto le altre. Ond'è che giudico che esso è esteso . . . Ecco dunque conosciuta l'estensione, nuova proprietà de' corpi, dipendente dalla loro resistenza al moto e dalla loro esistenza rispetto a noi.*

Anche in questa applicazione l'autore presuppone una

superficie, cioè una estensione: e presuppone gli enti, ne' quali scorre e ne ha resistenze successive, come uniti in superficie: cioè presuppone l'estensione. Egli però sperimenta resistenze successive, cioè le une dopo le altre: se poi provengano da enti legati o coordinati ad un tutto; questo se lo decide egli colla sua mente, e non è già che tali successioni lo importino (1).

Per tanto più giusto, più facile, più universale è il metodo di argomentare all'esistenza de'corpi dalle idee circoscritte di sopra, riguardate come effetti eccitati nella mente, altronde che da se stessa.

116. Il P. Soave nelle sue istituzioni di Metafisica alla sezione prima della Ontologia mostra largamente come nel fanciullo abbia origine e si formi la idea de'corpi, già presupposti come esistenti. Negandosi però da altri questa esistenza, interessa dimostrarla anzi che presupporla, onde gli adulti a'quali si addice filosofare, ne vedano la certezza de'principj.

O più convenientemente ancora: Si dee sempre avvertire che altro è dimostrare, filosofando, la esistenza de'corpi, ed altro il dichiarare come ne'fanciulli prenda origine il concetto del corpo loro, e degli altri. Qui propriamente è la dimostrazione del filosofo ai filosofi.

117. Nel corso di questo capo si è dimostrato esistere le anime umane, esistere i corpi, e tra questi uno proprio di ciascuna colla forma che tutti conoscono. Tra' filosofi antichi però come tra' cristiani, fu talvolta pensato che l'anima si trovi come involta da altro interno sottilissimo

(1) Luigi Marchese Benedetti il quale pubblicò per le stampe di Pavia il suo compendio italiano del *sistema intellettuale di Cudwort* nel tom. 4 tra le note alla sezione prima del capo V pag. 135 dichiarò per altre maniere la inesattezza dell'argomento del conte Tracy; nondimeno presso di altri ebbe applauso anzi che ripulsa.

e lievissimo corpicciuolo dal quale così cinta informi e regga il corpo esterno, e visibile a tutti. Santo Agostino, ed altri Padri chiamarono *veicolo* dell'anima (1) tale interno occulto corpicciuolo, che niuno ha mai veduto: nè parendoci affatto bisognare per le filosofiche spiegazioni, limitiamo le nostre considerazioni all'anima qual si è definita, ed al visibile corpo da entro il quale si presenta e manifesta per serie continuata d'insuperabili argomenti.

ARTICOLO VII.

L'anima umana, e generalmente ogni principio pensante non è corporeo nè materiale. Esame di un concetto famoso nella scuola.

118. **R**ichiamando le spiegazioni dell'articolo precedente saprem dire che Essere *corporeo* si chiama l'ente composto da parti, e queste disposte le une fuori delle altre con vincolo certo di aderenza, almeno nelle prime parti o componenti osservabili, talchè formino estensione, e questa impenetrabile.

119. Da tale definizione s'intende che lo esser di corpo presuppone lo esser composto. Ossia lo esser composto è come il genere, e lo essere di corporeo, qual si è definito, ne è come una specie.

120. Niun principio pensante, e così nemmen l'anima umana, è un ente corporeo. Imperocchè ogni ente corporeo è composto (§. 118), e niun principio pensante, e così nemmen l'anima umana può essere un ente composto (§. 84).

Date adunque le debite definizioni de' nomi, si vede

(1) Cudwort Sistema intellettuale cap. V. sez. III. §. 16-19. Petavio *de Angelis* lib. I. ne'primi quattro capi: Ed Anton. Genuesi *Metaph.* T. 3 in principio ove tratta delle definiz. §. 1.

apertissimamente che l'anima umana non è, nè può essere cosa corporea. E meritamente dicea Cassiodoro (1): *cesset ergo de ejus corporalitate suspicio, quando et definitionem corporis a se omnibus modis reddit alienam*: e vuol dire cessi fino il sospetto che l'anima umana sia corporea, quando per tutti i modi ne mostra a sè inapplicabile la definizione. E se qualche antichissimo scrittor della chiesa la nominò corpo, non dava del corpo la definizione che abbiain detto, ma per corpo intendeva cosa veramente esistente.

121. Col nome di materia s'intendono i corpi o porzione di corpi, quali si osservano nella natura delle cose, o quali si potrebbero fare di altra specie ancora, senza che intanto si pensi ad alcuno di essi in particolare.

122. Niun principio pensante, e però nemmen l'anima è, nè può essere materiale: perchè lo stato di materiale include quello di esser corpo. Or niun principio pensante, e così nemmen l'anima umana è, nè può essere corpo (§. 120). È dunque chiarissimo che l'anima umana non è, nè può essere materia.

Questa è una delle verità principalissime in tutta la psicologia, e nelle scienze che vi si riferiscono. E non potero un principio pensante essere materiale si risolve in questo che non può essere cosa composta. La composizione poi è comprensibilissima cosa, non ha bisogno di grandi sforzi d'ingegno per esser capita, ed esclusa da principj pensanti (§. 84).

In antico fu tal questione malagevole da risolverla, e però fecondissima di contese. Or ciò proveniva dal non essersi ben distinto tra gli esseri semplici e i composti, ossia tra gli esseri primitivi e i derivativi, e la varietà delle specie di quelli e di questi.

123. Niun principio pensante, e però nemmen l'anima

(1) De anima humana cap. 2.

umana è del genere degli elementi della materia, cioè da' quali è formata la materia, considerazione ciascun elemento, isolatamente in se stesso: Di che si han queste prove.

Noi sentiamo un principio pensante nell'anima, e questo entro il capo, ma non sentiamo il pensar nella mano, nel piede, nelle orecchie, o in altra fibra, o parte qualunque del corpo nostro, per quante mutazioni o moti vi accadano. Ciò che dobbiamo concludere di tutti gli uomini. Il nostro corpo trae gli alimenti dalle acque, dalle erbe, frutti, animali uccisi, e cibi di ogni maniera. L'aria, la luce c'inondano. Ora convien dire che in niuno di esseri tali sien parti pensanti: altrimenti ridotta una cosa col corpo nostro ne sentiremmo un formicolaio di pensieri. Di che niuna scintilla è in noi. L'argomento ci viene dalla sperienza.

Ma lasciamo il fatto: diamo l'argomento assoluto, esclusivo della ipotesi. Il poter essere l'anima umana uno degli elementi della materia, significa insieme poter tale elemento della materia pensare, anzi quanto l'anima umana. Ora io chiedo: può l'elemento far questo prima di essere ordinato e conformato a tutto il composto detto materia, o dopo?

Se l'anima è uno degli elementi che pensa prima di essere ordinato al tutto, concepito per materia; il pensare niente ha che fare colla materia: e non è che un suono senza senso il dire che l'anima umana si potrebbe concepire come uno degli elementi della materia; quando il suo pensare affatto non dipende dallo stato di composizione, e però nemmeno di materia.

Se poi l'elemento dicesi pensare dopo di essere ordinato al tutto, detto materia, è chiaro che non è esso elemento che pensa ma la coordinazione al tutto secondo l'ipotesi. Altronde l'anima umana pensa per se stessa nella indivisibilità sua già dimostrata non per coordinazione di parti. Dunque non l'anima umana, e però niun principio pen-

sante è del genere degli elementi, presone isolatamente ciascuno da sè stesso.

124. Niun elemento non pensante, a qualunque materia appartenga, si può trasmutare in sostanza pensante, e vicendevolmente. Perchè un ente il quale non ha una volta contenuto la virtù pensatrice non può mai più acquistarla, e vicendevolmente (§. 21 ec.).

O più direttamente; trasmutare un elemento o sostanza semplice in altra, val quanto ridurre ciascuna senza ciò che la costituiva: cioè val quanto annientarle, e di niente ricavarle, l'una per l'altra. Ma di niente si ricavano le sostanze per ciò che sono in essenza, e non per ciò che non sono nella possibilità loro. Dunque niun elemento non pensante, a qualunque materia appartenga si può trasmutare in sostanza pensante e vicendevolmente.

125. Scrisse Giovanni Lok che *noi non conosciamo l'interiore sostanza, e nemmeno tutte le forze della materia, e quali Dio potrebbe attribuirgliene, e però non possiamo definire se vi sia o possa esservi pur quella del pensare*. Un tal dire favoriva larghissimamente la causa del materialismo, cioè che tutto è materia e non altro, e fu magnificato e ripetuto dagl' intenti a quel male. Ma egli ne fu generalmente ripreso (1). E possiamo comprendere che il detto di quel filosofo non è giusto: Perocchè a definire che la materia considerata come materia cioè come un tutto risultato da parti quale è quello de'corpi non può pensare, non si ha bisogno di conoscere tutte le forze o proprietà, e non l'interiore soggetto che le sostiene; ma basta dimostrare che essa include general concetto, incongiungibile col pensiero. Ora la materia include nel general suo concetto moltitudine di parti ed il pensiero esige unità, indivisibilità, concentrazione di senso o coscienza, incompa-

(1) Condillac Essai des connoissances humaines cap. 1 §. 7.

tibile colla pluralità di parti (§. 47 - 53). Dunque nè la materia considerata come tale pensa, nè può pensare, nè Dio può inserirle questa dote la quale ad essa ripugna (1).

126. E così nemmen giusto è lo scrivere del conte Tracy nella ideologia in quelle parole (2) *Si è tanto detto e ripetuto senza dar prova veruna (falso) che se fossimo tutta materia non potremmo pensare; anzi all'opposto è dimostrato che se fossimo totalmente immateriali e senza corpo non potremmo pensare come facciamo, né sapremmo nulla di quanto sappiamo.*

Formole ambigue, contraddittorie, inconcludenti! *Quel se fossimo totalmente immateriali* che mai significherebbe? *Questo se fossimo totalmente anima*, cioè cosa pensante non potremmo pensare: condizione contraddittoria. Nel suo tutto il discorrere di lui si risolve in questo. E tanto falso che la materia non pensi che se fossimo in tutto mancanza di materia non potremmo pensare. Or questo è dire che la materia può pensare: perchè senza materia non si pensa: vuol dire la prova si dà con quello che si nega (3). La giunta poi *non potremmo pensare come facciamo* ec. vale non avremmo sensazioni e quello che ne deduciamo. Ma dire che senza il corpo non avremmo le limitazioni del pensare le quali ne risultano non è provare che la materia

(1) Ad impugnare tal sentimento di Lok il cardinal Gerdil scrisse un'amplissima opera intitolata *Immaterialité de l'ame* contro M. Loke, la qual si trova nel tomo 3 delle opere sue. In fine vi si allega pure un giudizio anonimo contrario a tale opera colla congrua risposta dello stesso cardinale.

(2) Tracy ideol. T. I, p. 224.

(3) S. Agostino escluse sperimentalmente ancora lo abbisognar l'anima della materia a poter pensare scrivendo. (De Immortalitate animae cap. 1) *Nec animus auxiliante corpore intelligit; quia dum intelligere vult a corpore avertitur*: cioè perchè l'anima quando vuole intendere (gli oscuri punti) si riconcentra dal corpo in se stessa.

può pensare, ma soltanto che può ridurre la sostanza pensante dentro alcuni limiti per esercitare se stessa. Ma gli ideologi di tal guisa non parmi che sieno tanto sottili e precisi, quanto pajono glorificarsi.

127. Kant scorre anch'esso fuori di linea affermando (1) *se io possa esistere meramente qual Essere pensante* (senza essere uomo) *ciò è quanto per tal guisa ignoro affatto, affattissimo.*

Ora quando ignora se egli, cioè l'anima, possa esistere come pensante senza essere uomo ossia senza avere un corpo, professa di non sapere se per pensare ci abbisogna anche il corpo, e così che il pensare non è dote in tutto incorporea. Avvertiremo però che la ignoranza sua non muta la natura delle cose: e però si è pensato, si pensa, e si penserà dall'anima per sua condizione, e non che il corpo sia fondamento o potenza a pensare.

Anche il celebre Herder, sebben contrario al filosofare di Kant, pure nella question presente apparve coi concetti di Lok e degli altri qui nominati (2): ma si tien sempre la risposta medesima, e valevolissima a respingerli (3).

128. Diversissimo fu il concetto di Leibnizio: Egli immaginava che gli elementi semplici, che esso chiamava *monadi*, da' quali si formano gli esseri composti o mate-

(1) Kant Critica della Ragione pura T. 4 pag. 252.

(2) *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité.* Paris 1827.

(3) Vi fu chi disse: nella materia non si ha che moto di parti fra loro, cioè locale: Ma il pensare non è moto locale (§. 65). Dunque l'ente pensante, e però l'anima non è materia. E forse contro tale argomentare sorsero i reclami degli scrittori anzidetti, non essendo conclusivo contro tutti: perchè non esclude il poter essere nella materia l'incognita virtù che questi dicono, induttrice del pensare. E però sarà convenientissima cosa lasciar tale argomento, e presentarne altri non difformi da quello da noi tenuto.

riali non agissero l'uno su l'altro, avessero però ciascuno un primo stato d'intendere confuso. La gran pluralità de' filosofi oggi ammette la semplicità di questi elementi o monadi, ma non la inazione dell'uno su l'altro, e molto meno quella forza interna d'intendere, per quanto si finga ristretta e tenue. Certamente una tal forza immaginata negli elementi non consente colla speranza nè co'bisogni dell'ente pensante affin di essere pensante nella materia. Quindi come gli elementi sono semplici, così pure sarebbero pensanti prima di essere ordinati in composizione di materia: A qual fine dunque immaginarli pensanti, e senza che il pensare di essi influisca, o possa in modo alcuno influire nella composizione non operando niun su l'altro? Questo è un volerli indurre a giudicare che come nè le forze nè il pensare degli elementi influiscono nel tutto da essi formato; così nemmeno lo esser loro di parti v'influirebbe: e finalmente che il Tutto è costituito dalle parti senza esserne prodotto o costituito; seguela di manifesta ripugnanza.

129. Concludiamo: l'anima umana non è cosa composta, non corporea, non materiale; ma nemmeno è, nè può essere del genere degli elementi della materia, sebbene considerati disgiuntamente ciascuno da se, e come semplicissimi. Niun elemento può divenire pensante, quando non era tale. La materia, qualunque sieno le forze sue, non può pensare. E concepire pensante ciascun elemento da se nella materia, è dir cosa discorde dalla speranza, e fuori di ogni bisogno per l'Essere pensante, considerato in se stesso, o nella composizione per investigare ciò che ne segue.

ARTICOLO VIII.

*Cenni su la condizione del corpo umano
e paragone coll' anima.*

130. **D**escritti i caratteri de' principj pensanti, e come se ne veda o concluda l'esistenza, abbiain dichiarato esser l'anima uno di questi, esistere veramente, e parteciparne le conseguenze sublimi. Esposti i caratteri principalissimi de' corpi, e trovatone che esistono e massimamente che ne esiste uno proprio dell' anima nell' uomo; chiede l'ordine che accenniamo brevissimamente alcune parti, funzioni, e corrispondenza di esse nel corpo nostro, onde procedere nel dichiarazione delle doti e delle operazioni dell'anima in suo stato presente e futuro, paragonandone l'una coll' altro, anima e corpo. Or faremo ciò, supponendo notissimi, come sono, taluni nomi senza entrar dislinendoli, con dar luce, ove a noi non bisogna.

131. Tutti vediamo cosa è corpo umano in suo stato, figura, andamento, e come, preso generalissimamente, risulta da parti, altre solide, cioè più o men dure, come le ossa, le carni, ecc. ed altre fluide, come il sangue ed altri umori ec. con preponderanza assai grande delle fluide verso le altre, fattane la debita riduzione.

Considerandone però il complesso scorgiamo che propriamente il corpo umano è un tutto vivo, ordinato e costruito con regola certa, però detto *organico*, simmetrico, formato da due metà, l'una destra, e l'altra sinistra, similissime, generalmente parlando per le parti componenti. Quindi due ciglia, due occhi, due orecchi, due narici, due guance, e così due scapole, due braccia con mani, due serie di coste, due anche, due femori, due gambe con piedi, donde *bipede* è detto.

E si può ravvisare che le parti le quali sono uniche nel corpo umano, spiccano, come la bocca nel mezzo, onde se ne abbiano le metà destra e sinistra: tanta è la natural concorrenza al simmetrico tutto che abbiám detto! (1).

132. Nell'interno del corpo umano sono tre organi insignissimi il cervello, il cuore, lo stomaco col residuo del tubo intestinale. Tanto il cervello quanto il cuore sono divisi anch'essi in due metà l'una destra, l'altra sinistra. Ma le due metà del cervello sono quasi per intero polpa del cervello esse stesse, traversate da una duplicatura prodotta dalla membrana detta *dura madre*. Le metà poi del cuore sono due cavità distinte delle quali ciascuna tiene una sua auricola, ed un suo ventricolo, e ciascuna è circondata da un lobo di polmone. In opposito lo stomaco è vase unico, e non diviso realmente, ma posto nel mezzo dall'alto in basso sotto del diaframma.

133. Nel corpo abbiamo nervi e vasi sanguigni e linfatici, cioè portanti sangue, o linfa, specie di umori assai varia e trasparente, quasi acqua.

134. Dal cervello e sue adiacenze, o seguele, note col nome di *cervelletto*, di *midolla oblungata* e *spinale* escono, provengono o trascorrono tutti i nervi a paja, dirigendosi l'un fascicolo per es. all'occhio destro, l'altro al sinistro, l'uno alla narice destra, l'altro alla sinistra ec. E si diramano così i nervi per tutto il corpo, che pochissime son le parti che ne son prive.

È cosa notabilissima che se rimane offesa la parte destra del cervello se ne risente la parte sinistra del corpo, e vicendevolmente, quantunque non sempre ciò segua con egual modo. Dal che ci è dato conoscere quanto grande sia la dipendenza delle parti destra e sinistra fra loro.

(1) La simmetria delle due metà è visibile ancora in altri animali, come ne' quadrupedi, ne' volatili, pesci ec.

135. Tutto il sangue esce dall'uno dei ventricoli del cuore e vi torna per l'altro. I vasi pe'quali esce il sangue dal cuore sono detti *arterie*, quelli pe'quali vi ritorna sono chiamati *vene*: Nel ventricolo sinistro vi è il gran tronco delle arterie chiamato *aorta* donde si dispensa il sangue per le diramazioni di essa a tutto il corpo: e nella parte destra del cuore sono i tronchi delle vene pe'quali il sangue uscito per l'*aorta* ritorna nel ventricolo opposto.

136. Nello stomaco si apparecchiano o sciolgono come in una molle polpa, i cibi masticati nella bocca e trasmessivi per le fauci. Questa polpa detta *chimo* discesa per l'orifizio inferiore dello stomaco a poco a poco negl'intestini tenui, come dicono, ivi è più affinata ancora, onde resti separata la parte nutritiva dalla escrementizia, da evacuar finalmente per la estremità infima del tubo intestinale.

Dalla polpa de'cibi elaborata nello stomaco, e meglio ridotta nell'intestinò tenue, vengono pe' vasi chiliferi assorbite le particelle da assimilare al sangue, onde sia questo supplito e ristorato dalle perdite che soffre ne'suoi giri in nudrimento del corpo. Questa parte assorbita nell'intestino tenue è nota col nome di *chilo*: Condotta per vario giro nei dotti toracici passa a scaricarsi finalmente nella parte destra del cuore come il sangue che vi ritorna per le vene. Il sangue misto a ciò che vi si aggiunge pel chilo scende dallo stesso ventricolo destro per l'arteria polmonare, e venuto a contatto più o men liberamente coll'aria, vi si espurga nella respirazione delle parti corrotte o non più buone all'alimento del corpo. Il chilo meglio si assimila al sangue, e lo supplisce o ristora, e viene alla sinistra parte del cuore col sangue che di quivi era uscito.

137. Tale giro con supplemento di sangue è perenne. Questo a delinearlo più nettamente esce per la grande arteria del ventricolo sinistro del cuore, diramandosi con piccole arterie per tutto, e fin dentro al cervello: e ricevuto

e ricondotto per le piccole vene torna al cuore pel ventricolo destro, dove per l'arteria polmonare passa ai polmoni, dai quali per le vene polmonari è ricondotto, vivificato e ristorato alla parte sinistra del cuore, affin di ruscirne come prima per la grande arteria, replicando il suo corso noto col nome di *circolazione del sangue* (1).

138. Il corpo umano per esser dato a servire, ovvero in sino a tanto che serve all'anima, è vivo esso stesso per una vita sua, chiamata *vegetativa* cioè quale si osserva nelle piante: la quale inerente, rinchiusa ed occulta ne' semi o preludj, o germi preliminari, comincia a svolgersi per incontro ed alimento certo, e corre più o men tardi fra lo influire delle stagioni al termine suo. Certamente nella vita attuale osserviamo o dobbiamo riconoscere queste vicende nel corpo che ci è proprio, dalla sua concezione, o mosse prime del suo sviluppo, indotte esteriormente, come nelle piante.

139. I principalissimi organi *cervello, cuore, stomaco*, servono come le parti ad uu tutto per la conservazione della vita. Imperocchè dal cervello e sue dipendenze si diramano tutti i nervi pe' quali le diverse membra del corpo

(1) Sommerring *Fabbrica del corpo umano* T. 6 §. 58. Poichè nell'uomo adulto, e perfettamente costituito la massa del sangue reflua da tutto il corpo nell'orecchietta destra del cuore per mezzo delle *vene cave* non trova altro egresso che per l'arteria polmonare; così essa deve per tornare a scorrere il corpo, circolar prima pei polmoni. „ E più specialmente vedi il T. 4 §. 40.

La scoperta su la circolazione del sangue si ascrive ai moderni, italiani principalmente del secolo XVII. E lunga ne è la contesa intorno la parte che questi ci ebbero. Egli è certo che l'inglese *Arveo* istruito già dai nostri nella università di Padova ne disegnò e mostrò la maniera certa e lo stato con sua dissertazione del 1628 *intorno il movimento del cuore e del sangue*. Tiraboschi, *storia della Letteratura Italiana* T. 7 part. 2 lib. 2 cap. 3 §. XXIV.

si trovano vincolate e predisposte ad un tutto: il cervello riceve arterie e vene e sangue e però nutrimento dal cuore, ed il cuore trae per l'opera dello stomaco e dei polmoni il ristoro ed il supplemento, onde continuare la sua circolazione. E lo stomaco pur esso come i polmoni vengono irrigati e sostenuti per le arterie e per le vene le quali dal cuore partono o vi ritornano. Laonde questi organi principalissimi servono per la conservazione e per l'esercizio della vita come le parti al tutto.

Per tanto niuno di questi tre visceri potrebbe doversi considerare come l'assoluto principio di origine della vita. Anzi ciascuno di questi considerato in stato di operazione presuppone lo sviluppo di sè stesso e quindi già precedente il principio, e le operazioni della vita, come ne' preludj, o germi delle piante.

140. Nondimeno la sperienza ha dimostrato che anche senza parte non piccola di cervello si vive (1) laddove cessata la total circolazione del sangue, la vita cessa immediatamente. Non si è potuto fin qui ritrovare animale per quanto piccolo sia, privo di stomaco, sebben forse in alcuni non appariscavi il cuore. E quindi è che lo stomaco è creduto un carattere distintivo dell'animale dal vegetabile (2).

(1) E si han pure esempj di animali i quali, estratto loro tutto il cervello, e fin tagliatane la testa continuano a vivere per più mesi ancora finchè possono vivere senza un nuovo ristoro di cibo: Tali sono le mosche *Damigelle* (si veda il Bomar nella sua storia naturale nell'articolo *Damigelle* osservazioni) e tali pur sono le tartarughe terrestri e di acqua dolce, come si può leggere nel tomo 1 delle opere di Francesco Redi, impresso in Venezia l'an. 1742 nell'Opuscolo: *Animali viventi negli animali viventi*.

(2) Sommerring op. cit. T. 6 pag. 182, ove dello stomaco. Nondimeno Adelon dà qualche eccezione a questo canone nella sua fisiologia.

141. Altro è però ciò che distingue generalmente l'animale dal vegetabile, ed altro ciò che è principio di origine prima nella specie di animali forniti di cuore e di stomaco. Nell'animale un principio e replica di moto si ha nel cuore e nel sangue. E però in questi si dee meditare sottilmente come in cosa di maggior vicinanza a rintracciare i principj di sviluppo, ossia della vita del corpo.

142. Importando tanto la circolazione del sangue pel vivere dell'uomo, si cercò sin da quando fu nota, come questa si origini. E fu già un tempo che ripeteasi da' nervi: Ma poi si ebbe per dimostrato che il cuore non ha quasi alcun nervo (1). È parve necessità lasciare i nervi, e cercare altronde la luce.

143. Per tanto ad ispiegare come sia quel corso e ricorso di sangue si cominciò a dire, (ed Haller, illustre fisiologo, lo insegnava) che sia da ripetere dalla *irritabilità* delle fibre del cuore stesso: perchè la irritabilità delle fibre importa che queste all'urto, o tocco di uno stimolo, si contraggano e ritirino, e dipoi si riaprano e spandano, e tornino allo stato che aveano. Dissero dunque (2): « Il sangue nel suo ritorno per la vena cava nella destra, e per la vena polmonare nella sinistra, entrando l'una e l'altra auricola del cuore, queste, come irritabili, tocche, o premute se ne contraggono, e contratte spingono il sangue ne' ventricoli corrispondenti, i quali, come irritabili anch'essi, alla percossa del sangue che li inonda se ne contraggono; e così il sangue viene spinto alle arterie che vi comunicano. Espulso per tal modo il sangue, lo stimolo se ne leva pel quale faceasi la contrazione: e così le auricole si ridistendono o rilasciano le prime, come state le prime a contraersi, e di poi se ne rilasciano i ventricoli, perchè

(1) Lo stesso T. 3 §. 10.

(2) Caldani Institution. Physiolog. §. 68.

espulsero i secondi il sangue, appena ricevutolo nelle cavità loro. E giungendo via via di ritorno altro sangue succede alla prima espulsione la seconda, e poi la terza ec. tutte regolatamente come la prima pel successivo contraersi e rilassarsi delle auricole e del ventricolo proprio di ciascuna.

E questo continuato restringersi e spandersi è la vicenda nota coi nomi di *sistole* e di *diastole* del cuore: e l'urto che la grande arteria e sua diramazione riceve nell'entrarvi il sangue per la costrizione corrispondente nel ventricolo sinistro del cuore è quello che fa sentire la pulsazione o battimento quasi ad ogni minuto secondo negli adulti. » Un tal dire parve conformissimo alla natura, e piacque: ed oggi in questa spiegazione si riposa; ma non senza pensare ad altre ancora.

144. Osservandosi nell'uomo non il moto solo del sangue, ma più altri ancora, fu necessità distinguerne il carattere: e s'insegna che altri sono *naturali*, altri *spontanei* detti ancora *volontarij*, ed altri *liberi*. Li naturali servono alla vita del corpo: tali sono quelli per la circolazione del sangue e per l'opera della digestione, e si ripetono senza che l'uomo vi pensi, come tra'l sonno, per ordine e sequela di leggi macchinali, ossia proprie di quella vita: Li moti liberi sono quelli che si eccitano dai liberi voleri dell'anima, come il camminare, il mover le mani, la testa ec. Sono poi detti spontanei quelli che dipendono dall'anima ma sorgono con tanta prestezza che ne precedono la deliberazione. Tale è il chiudere le palpebre ad un atomo improvviso il quale corraci all'occhio, e tale il repentino stender le braccia ad un subito spavento.

145. Si scrisse già comunemente (1), che i moti liberi dipendono dai nervi i quali scendono dal cervello, propria-

(1) Caldani Institution Physiolog. §. 208.

mente detto, e che i moti vitali o naturali pigliano origine dai nervi del cervelletto: cosicchè tali funzioni del cervello e del cervelletto sarebbero diverse fra loro, non dipenderebbero le une dalle altre. Ma l'esame più interno ha dimostrato men giusto questo assegnamento (1): e non ricordo già che il moto del sangue, attuale presenza della vita del corpo, risulta principalmente altronde che dai nervi (§. 143).

146. Le pochissime cose qui toccate come di transito e col men possibile de' nomi anatomici possono dar luce per intendere quanto sarei per soggiungere nel corso dello scrivere nostro su l'anima e suoi stati. Intanto riteniamo che come l'anima umana possiede una vita sua intellettuale la quale manifesta se stessa con gli atti vari dell'intendere e conoscere o pensare; così tiene il corpo la vita sua vegetativa la quale si dimostra per lo sviluppo e stati successivi come nelle piante. Ora paragoniamo alquanto queste due vite.

147. Il corpo umano nella vita sua vegetativa, qual si trova, giunto ad un segno dato d'incremento e di consistenza retrocede: ma la vita dell'anima in sua condizione intellettuale non ha limite d'ingrandimento. Il campo del sapere le si apre dinanzi con invito a scorgerlo e pascervisi, quanto più vuole, senza che la ubertà di quel campo si scemi di un grano mai per quanti vi accorrano, o raccolgano e ritengano, e senza che la vita intellettuale mai se ne sazi. Il senso interiore o coscienza di noi stessi ad ogni lume nuovo cresce per ciò che ha ricevuto e diviene

(1) Adelon Fisiolog. T. 1 pag. 160. Tutti i nervi cefalici (cerebrali) provengono dalla midolla allungata. Il cervello e il cervelletto non ne somministrano alcuno. Per altro secondo lo stesso autore Tom. cit. pag. 157 *la midolla oblungata sembra unire il cervello al cervelletto e continuarsi colla midolla spinale per mezzo del gran foro occipitale.*

senso o coscienza amplificata o più veggente, e forte per estimare.

Le anime umane non si amplificano e non sorgono e non invecchiano come i corpi, ma crescono per giunta successiva di cognizioni dilatate, e di volizioni espresse ed eseguite. Si paragonino i pensieri e voleri di un uomo incanutito fra le armi, fra le scienze, e la coltura di un campo co'pensieri di un fanciullo, o di altro, giovine ancora, ignaro di queste arti, e si vedrà quanta elevazione, e giustizia e luce di esperienza è ne'primi sopra la condizione de'secondi.

Per tanto lo stato attuale delle cognizioni e volizioni potrebbe essere scala a riconoscere tutti gli stati antecedenti.

148. Or tali stadi e procedimenti e paragoni loro tanto più chiaramente li vede e li approssima, e distingue colui del quale è l'anima data, e il dato corpo. Conciossiachè tutti nel modo dell'esistere di lui e tra le osservazioni e sguardo suo si originarono, e succedettero, e crebbero. Dond'è che non siano indovinamenti ma stato di riscontro dell'uomo con sestesso.

Questi concetti sono germi di un frutto che a suo luogo dimostreremo.

ARTICOLO IX.

Varietà delle sostanze semplici : loro forza interiore: possibilità dell'operare una sostanza su le altre: e quindi anche le sostanze pensanti su le non pensanti, e vicendevolmente.

Differenza individuale di tutte le anime fra loro come di tutti i corpi umani. Limite delle forze delle sostanze.

149. **D**iamo distinzione maggiore su la divisione delle sostanze, su la forza e limite della forza di esse; massi-

mamente infra loro, onde a poco a poco apparecchiare l'ordine e la intelligenza di quanto possiam concepire su la congiunzione dell'anima e del corpo, e sul potere di questa congiunzione.

150. Numerosissimo è il genere delle sostanze semplici. Esso comprende tutti gli elementi ne' quali si risolve un Essere composto (§. 81): come include tutti i principj pensanti (§. 82). Tra' principj che pensano è tutta la catena degli esseri i quali partecipano a questa dote rara cominciando dalle anime degli animali più piccioli e procedendo alle anime ragionevoli degli uomini, agli angeli ec. ed alla Intelligenza suprema finalmente, la quale è Dio.

151. Quantunque grandissima sia la differenza tra gli esseri semplici pensanti, e tra i non pensanti, pure non è possibile concepire un ente semplice qualunque anche tra gli elementi de' corpi, ossia della materia, il quale non abbia un fondo o vena interiore di azione. E certamente, se tolgasi dalle sostanze semplici ogni principio interiore di azione, non avremo più come poterle concepire e distinguere, e come si possano considerare portate all'esistenza e per quale cagione: perocchè sarebbero oziose, quanto il non essere. In vista di tali riflessioni oggi si ammette e si va sempre più propagando nelle scuole il sentimento che ogni sostanza semplice è dotata di un principio interiore di azione.

152. A tali concetti è congiunto anche il dire, che una sostanza con principio interiore di azione intenso per es. come 2 non può così degenerare che divenga principio di azione di un grado solo. Imperocchè se ciò si ammetta, si dovrà concedere che possa anche perdere quel grado, e si abbiano sostanze di vero nome senza principio interiore di azione: ciocchè non si concede (§. 151).

E più convincentemente: Se un dato principio semplice è dotato d'interna forza di un grado dato, questa è fon-

data su la sostanza medesima dell'ente del quale parliamo. Imperocchè tal forza non prorompe se non dall'interno di essa sostanza. Il poter dunque un ente semplice perdere il grado della forza sua, importa che la sostanza, cioè semplice, perda se stessa nè più esista, quando di essa come esistente si cerca se possa perdere il grado dato della forza interiore. Il supporre dunque che un ente semplice perda o possa perdere il grado dell'interna attività sua induce ripugnanza inevitabile (1).

153. Da tutto ciò s'intende che ogni Essere o sostanza semplice finita può in qualche maniera operare sopra di altri esseri o sostanze finite, ciascuno proporzionalmente al carattere dell'altro secondo le leggi invariabili dell'autore della natura. Certamente possedendo ciascuna un principio interiore di azione non ripugna che lo possano congruamente spendere infra loro secondo le combinazioni espresso e volute dalla mente divina ordinatrice e creatrice dell'universo.

E chi sostiene, come già Malebranchio, ed altri, che una sostanza semplice finita, non può per se stessa operare su di un'altra, dee finalmente riuscire a questo che nemmeno Dio, semplicissimo sopra tutti gli esseri, può operare su di un'altra sostanza qualunque, e con ciò che nemmeno ha fatto la creazione: perchè la impossibilità per operare

(1) Ciò che si chiama *grado* nelle forze delle sostanze propriamente dette è un tutto di originale efficacia data non formato da parti reali divisibili l'una dall'altra. E questo ben si dichiara pigliandone l'esempio da' gradi della milizia sacra. Per es. il diaconato, il sacerdozio, l'episcopato sono gradi, ciascuno, di efficacia data. E quanti diaconi si vogliano, col grado loro, non formano il sacerdozio, e così tutti i semplici sacerdoti non formano coll'esser loro l'episcopato. E niun di tali gradi può così sminuirsi da non esser più ciò che era, quantunque ne possa rimauer sospeso l'esercizio.

le sostanze fra loro, verrebbe propriamente dal non essere una l'altra: condizione essenziale a tutte le sostanze; anche alla infinita verso le finite. Eppur Malebranchio insegna che Dio opera con la sua virtù su tutte le sostanze, ed esprime esso stesso in ciascuna quello che un'altra sostanza fa prova di eccitarvi colla operazione sua. Tale insegnamento è dunque pericoloso, contraddittorio, e da escludere.

154. E considerando che tutti i corpi risultano da componenti i quali sono enti, o sostanze semplici non pensanti dotate però di un principio interiore di azione, (§. 151) divien chiaro che l'azione di tutto il composto potrà essere impressa: e quindi sentita dalle sostanze senzienti o pensanti: e vicendevolmente che l'azione delle sostanze pensanti potrà essere impressa, e fatta trascorrere nelle sostanze non pensanti, le quali non sentono se stesse (1). E sia pure che di questo non intendasi il modo; certissima essere ne dee l'esistenza.

155. E tale prospetto di cose induce a concludere che nella natura non si ha quiete assoluta, cioè mancanza assoluta di ogni movimento: perchè sempre fa d'uopo considerare ne'primi elementi un principio interno col quale gli uni possano agire, ed agiscano su gli altri, si spingano e si ritengano gli uni gli altri. Or questo tenere gli uni gli altri è continua espressione di moto degli uni su gli altri. Ed Antonio Genovesi nella prima parte de' suoi elementi di Metafisica nel capo VI della Cosmologia conclude, *conferitur totam mundanam materiam esse activam* (2).

(1) Antonio Genovesi part. III Metaphysicor. Elementor. cap. 1. prop. XV num. 18 *Corporeum ab incorporeo affici et moveri, clare percipio: cum omnes vires motrices sint incorporeae*. Dove si cominci a notare che le forze motrici si hanno per cosa *incorporea*: ciò che egli di proposito insegna nella Cosmologia.

(2) Scrive il P. Jacquier Physic. gen. sez. 2 c. 2 art. 4 §. 4

156. L'inerzia dunque che dicono de'corpi non si deve intendere per quiete assoluta: piuttosto essa è condizione a rimanere gli elementi o i corpi nello stato nel quale si trovano: ciò che fa intendere che niun elemento della materia può passare da se stesso a muoversi localmente (1). E si concede già che la legge d'inerzia importi pur questo, che il corpo il quale ha per es. quattro gradi di moto dee costantemente ritenerli, e muoversi appunto con tanti e non più e non meno, se fosse tolto ogni ritardo o impulso nuovo per es. come per l'aria o per altre cagioni.

157. Tra gli scrittori di fisica e di cosmologia si è notato che la forza di ciascun elemento opera verso altri anche nelle minime distanze da essi, e che nelle minime distanze, l'uno trae l'altro sino a vicinanza certa, la quale toccata l'uno respinge l'altro senza che siavi contatto dell'uno cogli altri. Ma lasciando da parte le attrazioni e repulsioni le quali ci si presentano dalla specie di forza motrice, operante su gli elementi, ci resterà da concludere generalissimamente che pur la forza, qualunque sia dell'anima, opera e può operare in picciola distanza da lei su gli

che pur dal sistema de'Peripatetici seguitava non esservi quiete perfetta nella natura: perchè supponeano tutti i corpi celesti rapiti da moto perpetuo, mentre il centro de'gravi era la terra, in guisa che turbandosene alquanto l'equilibrio ad ogni colpo di sasso, sen dovea tutto commovere il globo della terra.

(1) Offresi qui più spedito il mezzo da concludere che le anime di qualuoque ordine differiscono per natura dagli elementi della materia.

La sostanza semplice detta *elemento* della materia non tiene nella natura sua la forza onde passare da se stesso al moto locale: Le sostanze semplici dette *anime*, qualunque sieno, tengono e presentano nella natura loro questa forza. Dunque l'una sostanza non è le altre: cioè gli elementi della materia e le anime di qualunque ordine differiscono per natura: o ciò che è lo stesso per essenza.

elementi o parti del corpo suo, su le quali deve operare, e vicendevolmente.

Quali poi siano i limiti di questa piccolezza si dovrà discutere col raziocinio guidato dalle osservazioni. Certamente non saranno così ristretti come quelli de' solissimi elementi su gli altri: perchè l'anima, come tutti vediamo, tien pure la forza motrice spontanea, e trasmette e fa esistere per colpi d'impulso, forza grandissima anche in corpi i quali urta, rovescia e scaglia. E questa sia scintilla per utilissimi concetti a venire; ma su' quali abbisogna ancora apparecchio e distinzione più interna.

Concorda poi tutto con quanto fu detto su la forza conoscitiva dell'anima considerata senza il corpo o certamente senza gli ostacoli quali tien di presente col medesimo. Imperocchè l'anima così concepita può gettar la visione della forza conoscitiva anche in lontananza, quantunque non sapiam definire quanto grande sarebbe mai questa (§. 93).

158. Ogni anima umana è diversa individualmente, come diverso individualmente è il corpo in ciascun uomo. Imperocchè la diversità individuale si dimostra dal complesso delle modificazioni diverse in soggetti della specie medesima. Ora ciascun anima ha tal complesso di modificazioni diverse. Imperocchè ciascuna tiene e forma pensieri diversi indefinibilmente, e ciascuna circa i beni particolari spazia in desiderii diversissimi. Dunque ciascun anima è diversa individualmente.

E così diverso individualmente è il corpo di ciascun uomo: ciò che apparisce a colpo d'occhio incontrastabilmente. Mirate la sola faccia e la fisionomia che vi s'impronta, e considerate se può l'una mai sostituirsi all'altra. Notate il suono della voce, il gestire, l'andamento, le fibbre, la finezza, lo stato di ogni parte, e ravviserete tanti divarii da sopraffare chiunque per la meraviglia.

159. Ciò che è delle anime umane e de' corpi loro, è

pur di tutti gl'individui di qualunque specie: tutti presentano differenze, proprie di ciascuno: in guisa che niun individuo è indistinto da altro qualunque nella natura. Stancatevi, sperimentando, quanto volete, e vi abatterete sempre ne'piccioli divarj i quali circostanziano ogn'individuo nelle specie loro.

160. Le forze delle sostanze finite sono più o men grandi: ma per quanto sian grandi sentono per molti rispetti il limite, cui non lice oltrepassare anche nella più arcana ideabile condizion loro. Così l'acqua non mi dà gli effetti del fuoco, nè per contrario: nè i piccioli steli del frumento mi dan pere, o mele, ec. Mi restringo a brevi considerazioni delle forze loro intorno del creare, preso strettamente, ed intorno alle produzioni di corpi vivi provenienti da'corpi vivi.

161. Il creare preso strettamente significa cavar di niente una, o più sostanze colle maniere di essere speciali di ciascuna: o più dichiaratamente: il creare significa mettere nella esistenza una sostanza, ovvero un aggregato di sostanze le quali non l'aveano, ma si trovavano nello stato di nuda possibilità. Tale universalmente è il valore di questo vocabolo.

162. Il creare suppone l'applicazione di una forza per averne l'effetto che ne è proprio. Imperocchè nel creare si fa esistere una sostanza o più, le quali non teneano per modo alcuno sestesse nella esistenza.

163. E chi tiene ed usa questa forza precede, avendoselo dovuto formare, il concetto stesso della cosa creabile; appunto per esprimerla colla creazione.

E ne precede il concetto fin da quando la cosa era creabile, cioè prima di ogni creazione: perchè lo esser creabile è rapporto intrinseco tra la forza creatrice, e le cose che a quella soggiaciono: Nè i rapporti intrinseci delle nature si mutano.

164. Mettere all'esistenza un elemento il quale non esisteva è creare : perchè è mettere all'esistenza una sostanza la quale non esisteva ; essendo ogni elemento una sostanza (§. 80), e mettere alla esistenza una sostanza la quale non esisteva è creare (§. 161).

165. Su tali premesse ne abbiamo : niun elemento può creare se stesso : perchè niun elemento precede il concetto di sè stesso onde poterne creare ciò che in esso concetto si esprime : precedenza dianzi dimostrata necessaria alla creazione di qualunque cosa (§. 163) : Dunque niun elemento può creare sè stesso.

Questo argomento è generalissimo : e vale su qualunque sostanza in rapporto di sè stessa : perchè niuna precede il concetto di sè stessa affin di esprimerlo colla creazione.

166. E però niun corpo, e non la materia può creare sè stessa, e non l'anima può dare a sè l'esistenza. E intendesi del pari, che nemmeno la sostanza infinita può o poté mai creare sè stessa.

167. Niun elemento può creare un altro elemento. Imperocchè se ciò potesse, ne seguirebbe che il secondo elemento, come eguale, potrebbe creare il primo : e quindi il primo potrebbe essere creatore del secondo, e creatore : stato e vicenda esclusiva di sè stessa.

E più persuasivamente : Affinchè un elemento potesse crearne un altro, bisognerebbe che il primo elemento precedesse il concetto dell'altro, e però di qualunque, fin da quando era creabile, cioè sempre, innanzi di ogni creazione; e così precedesse l'esistenza di tutti i possibili, trasferibili ad averla, e fin la esistenza sua, come quella di uno di tali possibili. Precedere poi l'esistenza sua vale esistere prima di esistere, o vale esistere non esistendo. Concetti assurdi li quali distruggono sè stessi, come il concetto dal quale seguono, del potere un elemento crear l'altro. Dunque niun elemento può crearne un altro.

168. E però nemmeno molti, comunque disposti, possono creare, o diciamo cavar di niente, un elemento, nè molti comunque disposti, o formanti un corpo.

169. Un tale argomento prova che niun corpo può creare altro corpo, e niuna materia (corporea cosa) ha potuto, nè può creare altra materia:

170. E prova del pari che niun'anima può creare un elemento, nè molti, e non un corpo, nè molti, e nemmeno può creare un'altr'anima di qualunque ordine. Imperocchè l'anima nell'esistere suo non precede, (tenendoli in se stessa) i concetti di tutte le cose creabili, fin da quando erano creabili: cioè non precede (come una stretta seguela chiederebbe) l'esistenza di tutti i possibili disponibili avanti di ogni creazione: lo che stando, dovrebbe precedere fin la esistenza di se stessa. E questo affatto ripugnando; se ne intende per vero, che niun'anima può creare, non elementi, non corpi e non altr'anima di qualunque ordine: ciò che era da dimostrare.

171. E questi cenni qui bastino intorno le sostanze finite in quanto al creare propriamente detto. Venendo alle produzioni ricavate da elementi preesistenti, osserveremo che la vita di un composto, ossia di un corpo, organico vegetante o animale, investe tutte le parti e le articola e le tiene articolate e corrispondenti ad un tutto, quasi come un senso di parole preesistenti, ordinato ad un tutto per es. di un argomento ec. le abbraccia e le rapporta, ciascuna nel significato suo particolare alla unità di esso senso totale. Il senso totale è preparato e posto da altri: ma le parole concorrono ad esprimerlo; in guisa che ne senza il senso totale preparato se ne avrebbero insieme le date parole; nè senza le parole il senso che sen volea. Non dimeno leggendosi le parole il senso totale vi appare e scorrere naturalissimo: eppure lo aversi è dono e predisponimento di altri.

172. Per tanto se un corpo vivo produce un corpo vivo con elementi preesistenti, come se un arbore produce arboscelli nel suo tronco, l'efficacia a poter questo non è propria di essi elementi, ma è sopraggiunta per esterno originale preordinamento, sebbene presentando il corpo vivo tale efficacia la presenta come interna, e naturale a sè stesso. E niun saprebbe distinguere ciò che sia, o come cominci, e si appicchi o tenga, nel concorso loro, ad elementi preesistenti tale efficacia operante in essi riuniti, e produttrice intanto di corpi organici viventi in specie certa.

173. Nondimeno considerando, quanto ci è dato, concludiamo che questa efficacia trae l'origine sua prima altronde che da finite sostanze. Niuna chimica, niuna meccanica saprebbe la fondare, e far sorgere colla unica virtù sua.

174. Dal che s'intende che creare non è soltanto cavare di niente le sostanze propriamente dette cioè semplici: ma che spetta certissimamente alle sue dipendenze pur la vita comunicata, e quindi inerente ed operosa in elementi preesistenti, ordinati in corpi organici vegetanti o animali, o di altra specie qualunque sen possa concepire.

ARTICOLO X.

Distinzione tra gl'Idealisti e Materialisti. Loro falsa pretensione.

Incongruenza del nome introdotto d'Ideologia:

e conclusione del capo.

175. **N**el regno delle lettere, come in quello de' popoli, si formano de' partiti li quali si additano con nomi speciali, come segno, anzi testificazione di rimprovero degli uni agli altri. Tra' filosofi si chiamano *idealisti* quelli che non ammettono se non l'anime, e le idee dell'anima, e *mate-*

rialisti quelli che non ammettono se non i corpi e la materia, tenendo per corpo o materia pur l'anima: nè gli uni saprebbero aver pace mai cogli altri.

176. È chiaro che oppostissime sono queste due fazioni: ma è chiaro insiemie che falsa è la pretensione di ambedue. Imperocchè si è già dimostrato che gli esseri pensanti non possono essere composti e materiali (§§. 84 122): Tutti poi sperimentiamo che l'anima pensa. Noi siamo di questo consapevoli incontrastabilmente a noi stessi. Assurdissimo è dunque lo assumere, e dettare che tutto è materia.

Lo stato poi dell'anima umana è tale che essa considerando gli oggetti de'suoi pensieri, e come si presentino per oggetti di questi, non può non ravvisare di essere circondata da cause estrinseche le quali operano su di essa, e vi operano come cause necessarie, composte, estese, figurate, mobili, divisibili, impenetrabili, materiali e corporee, e spesso ne prova, anche suo malgrado, le operazioni: cioè lo stato dell'anima è tale che essa sente e dee sentire di essere circondata da'corpi (§. 105), anzi che uno di essi le appartiene come appropriatole (§. 107) intanto che ella tiene e ravvisa, e non può non ravvisare sestessa come semplicissima e diversa in tutto da ciò che è materia o corpo, ovvero elementi de'corpi (§. 124 e 156). Assurdissimo è dunque lo assumere e lo insegnare che non esistono se non anime ed idee.

È dunque falso incontrastabilmente il sistema degl'idealisti come de'materialisti.

177. Gl'idealisti non videro nelle loro idee se non lo stato di apparizioni, e non mai quello di effetti eccitati da cause esteriori: e di là nacque che non videro in sestessi certezza se non delle idee. Sappiasi vedere nelle idee, come esse in gran parte esigono pur lo stato di effetti: nè filosoferemo in onta del vero, e del genere umano, che ne riclama.

Con altri termini ora si direbbe, che gli idealisti non videro nelle idee se non cosa tutta *soggettiva*, cioè limitata al soggetto o data dal soggetto pensante, e niente ci videro di *oggettivo* cioè che abbia rapporto e vincolo a cosa che non sia l'anima stessa. Ma questo era un non veder ciò che l'anima sperimenta sopravvenire a se stessa, altronde che da se stessa: un non voler distinguere negli stati varii dell'anima, quello in cui l'anima prende se stessa per oggetto de'suoi pensieri dallo stato in cui vede non prendere se stessa per oggetto de'suoi pensieri, eppur si trova, anche suo malgrado, con forme o viste interiori, espressive di oggetti presenti le quali non si possono non ravvisare per corpi secondo le spiegazioni esposte nell'articolo VI.

178. Circa due secoli addietro l'irlandese Berckley ne' suoi dialoghi tra Ila e Filono (1) svegliò per l'idealismo suo l'ammirazione come di stranissima ed impersuasibile cosa. Entrò ne'suoi disegni e non vaneggiò meno lo scozzese David Hume divenutone forse ancora più noto col suo trattato, iscritto *sistema della natura umana* (2) e per altri.

Manuele Kant, Metafisico a Coinesberg in Prussia nel secolo XVIII. e notissimo per l'opera sua detta *Critica della Ragione pura*, vien chiamato in sospetto, appunto di tale mancanza da suoi contraddittori Feder, Ebernard Schual, come pure dal suo annotatore nel tom. 2. pag. 63. c. 152. e più ancora nel tom. 4. pag. 36. e seg., pag. 100. e seg. della traduzione italiana impressa in Pavia nel 1820, nella quale è pur da vedere la nota alla pag. 197. del tomo V.

Il conte Tracy (3) propenderebbe ad includere tra gl'idealisti quanti ammettono le idee innate; perchè secon-

(1) Cudwort. Sistema Intellettuale t. 3. pag. 283. ediz. Padov.

(2) L'autore però scrive di quest'opera che uscì morta nata dalla stampa. (*Vita di Hume scritta da lui, e premessa ai saggi filosofici sull'umano intelletto.*)

(3) Ideologia c. 8.

do lui se le idee sono innate preesistono all'azione de'corpi non sono da questi eccitate, e però non se ne può la esistenza di essi concludere.

Non sarebbe però difficile rispondere che tali idee concernenti i corpi sono come effetto de'corpi anticipatoci da Dio, e però dan segno certo de'corpi come se i corpi stessi le avessero indotte.

179. L'idealismo è strada apertissima a negare l'esistenza anche di tutte le altre anime eccetto la nostra, perchè se non riguardiamo mai per verso alcuno le idee come effetti di cause esteriori; non ci restano mezzi da concludere altri esseri finiti diversi da noi di qualunque sian genere. Il non ammettere poi se non l'esistenza del proprio spirito è chiamato *Egoismo*: nome che per dispregio vien dato a chi nella società non pensa, o non provvede se non a sè stesso, quasi niun altro sia da considerare nei rispetti del ben essere: affezione vile, disonorante, abominata, come risolutiva e distruttrice dei dolci vincoli di carità, la qual dee collegare i membri del genere umano.

L'*Egoismo* dunque di vero nome, se mai si è dato, è seguela o restringimento dell'idealismo: vale a dire è frutto o tralcio vizioso, almeno quanto il tronco, dal quale si dirama.

Avvertiremo però diligentemente che altro è ciò che segue da principj e sistemi classificati, ed altro è ciò che gli autori offrono nella totalità de'loro pensieri. Il sistema di Berckley ridotto a Classe certa presenta l'idealismo: eppure Berckley nel complesso de'suoi concetti ammette la esistenza degli Spiriti e quella di Dio, e sin del mondo sotto certi rispetti (1). Manuele Kant è chiamato veridicamente, io penso, in sospetto d'idealista; eppure egli nel libro II. cap. II. sez. III. della critica della Ragion pura pag. 210. esce a presentare la confutazione dell'idealismo.

(1) Galuppi lettere filosofiche letter. X. ediz. 2. Napoli 1838.

180. Tra gl'idealisti di qualunque condizione, e tra i materialisti vi è questo divario, che i primi danno continuamente a vedere che il non ammettere essi se non le anime e le idee, è ristretto e susurra nei modi del loro argomentare, non è fermo nella persuasione dell'intendere loro. Imperocchè costoro mangiano, beono, dormono, passeggiano, operazioni spettanti tutte ai ristori del corpo; e con ciò professano di avere il corpo che negano, e di riparare i bisogni con altri corpi a ciò destinati. E se altri invadesse la loro casa, famiglia, o borza, ne farebbero mozioni e reclami, come su realissime cose a loro guastate o tolte. La pretensione dunque degl'idealisti è un gioco, un'arguzia presentata come un tratto d'ingegno, e smentito dalla cura continuata, la quale han eglino sì grande de' corpi loro, e di ciò che vi appartiene.

Ma i materialisti, se ve ne sono, non ostentan essi manifesta la loro confutazione: Conciossiachè lo abbandonarsi eglino alle cure e contentamenti del corpo non è provvedere agli spiriti loro da potersene concludere la persuasione che essi abbiano di questi.

Noi dunque riguarderemo i primi come favola di loro stessi, e ci volgeremo ai secondi onde elevarli a più alti concetti e ravvisare come cosa è più degna in loro che non la materia.

181. Se ben diversissimo è l'idealismo dal materialismo, nondimeno ho pur letto chi riduce gli uni ad esser gli altri. Or questo ci dee tener cautissimi nell'accogliere i giudizj che di altri si fanno.

182. E qui non sarà disutile far questo avvertimento. La metafisica tratta propriamente degli spiriti, quale è l'anima e Dio, e delle proprietà dell'Ente preso generalmente. Tra'moderni vorrebbeasi questa scienza intitolare *Ideologia*: incongruissimamente! quasi discorrere di Dio e dell'anima umana e delle proprietà reali cavate dalla considerazione

dell'ente in generale non sia che star fra le idee senza che vi corrisponda soggetto alcuno reale immediatamente o mediatamente: ciò che è larghissimamente falso, e degenera verso i delirii degl'idealisti. Sarà dunque lodevolissima cosa escludere il nome sospetto d'ideologia e ritenere l'antico di metafisica, non insidioso ed ambiguo ma schietto e consagrato dall'ossequio de'secoli (1).

183. Ma torniamo a noi: Se dunque è falso che tutto è materialismo ovvero idealismo; se realmente esistono anime e corpi, e se ciascun' anima nello stato presente ha un corpo suo proprio, com'è che si trovano congiunti? O quando e quale se ne fa la congiunzione? Quale è l'operazione vicendevole dell'una su l'altro? Quale la condizione e durata di ciascuno dopo la morte del corpo? Questo è il campo delle ricerche che seguono: ampio, dilettevole, importantissimo campo: ma non sempre sbarazzato e piano da visitarlo, o internarvisi con lucro ulteriore d'intendimento. Nondimeno

Est quodam prodire tenus si non datur ultra

Horat. epis. 1. v. 32.

Evvi un dove ir tu puoi; se non più innanzi.

(1) E sotto altro titolo scrivea Salvator Mancini Elem. di Filosofia pel seminario di Palermo impressi l'an. 1835. tom. 2. §. 498. *Si vede per ciò, che la Ideologia lungi dall'accelerare i progressi della Filosofia non fece che ritardarli, mutilandola stranamente ne' migliori e più importanti trattati dell'anima, del mondo, e di Dio.*

CAPO II.

Origine, tempo della origine delle anime umane,
e loro congiunzione col corpo.

ARTICOLO I.

*Origine, modo, e tempo della origine
di ciascuna anima umana.*

184. **F**ino dalla più alta antichità s'investigò donde, e come fosse l'origine dell'anima umana: ma la filosofia molto congetturò, e poco seppe, finchè i tempi evangelici portarono e diffusero a poco a poco i primi chiarori almeno, della luce che si desiderava; massimamente per le sollecitudini de' Padri nel primo fiorir della Chiesa. E s. Agostino nel declinare del secolo IV, e più nel cominciar del V cercò la scienza di questo argomento per tutto i libri santi, e ne consultò, dall' Affrica, ov' egli era vescovo, per fino s. Girolamo, intentissimo nel suo monistero di Betlemme a tradurre in latino dai testi originali le sante scritture. Ben si aveva in Tertulliano scrittore ecclesiastico, antecedente di un secolo un lungo trattato su l'anima, in cinquantotto capitoli: ma non giuste o sospette ne erano, in parte almeno, le sentenze.

Intanto s. Ottato, vescovo di Milevi nell'Affrica, scrisse pur egli a santo Agostino per aver lume e indirizzo su la questione medesima, assai dibattuta in que' giorni per le opposizioni che su ciò si facean grandissime agl' insegnamenti di Origene Alessandrino, autor sacro famosissimo del secolo III: ed Agostino rispose che omai da cinque anni aspettava su ciò schiarimenti da Girolamo, ma che non avea-

li ancora (1); e pare che non più li avesse, uscito intanto di vita circa l'anno 420 quell'interprete insignissimo de' libri divini. Nondimeno s. Agostino secondo che vediamo ne' grandi volumi delle opere sue rimosse per quanto potè le tenebre non senza dar segno talvolta di un resto d'incertezza su l'una o l'altra cosa.

E quanto al modo della origine vediamo la scienza desiderosa ancora della certa sentenza sin dentro al secolo IX, scrivendo Prudenziò (2): *Utrum et anima similiter de anima nascatur, magna quaestio est, et a Patribus diu multumque discussa, sed absque certa definitione relicta*: E quanto al tempo della origine troviamo i bisogni di risoluzione certa, anche in tempi più prossimi ai nostri. In questi ecco ciò che ne possiamo proporre, cominciando dall'escludere ciò che non è per trovarci infine ridotti a vedere, almeno quanto basta per le sante cose, quello che è realmente.

185. L'anima umana non è particella scaturita o tratta dalla sostanza divina, e non è parte della sostanza divina qual si trova in se stessa. Imperocchè la sostanza divina è semplicissima, e come per eccellenza, sopra tutti gli esseri semplici. Per tanto non tiene parti attuali, nè ci lascia concepir parti derivate comunque da essa in qualunque differenza di tempi.

Era dunque falsissimo il parere di quegli antichi (stoici principalmente) tanto ricordato con que' versi di Virgilio (3).

Esse apibus partem divinae mentis et haustus
 Etherios dixere: Deum namque ire per omnes
 Terrasque tractusque maris coelumque profundum:
 Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum
 Quemque sibi tenues, nascentem arcessere vitas.

(1) Epistola di s. Agostino ad Ottato Millevitano: è la 144 tra quelle di s. Girolamo ediz. Veron.

(2) Lib. de Praedestina, Adversus Joannem Erigenam.

(3) Georg. l. 4. v. 222.

E significa :

Della Mente Divina esser nelle Api
 Diceano una scintilla, un sorso, un'aura :
 Perocchè andando Dio per entro al tutto ,
 Alle terre, alli mari, al ciel profondo;
 Quindi greggi ed armenti, uomini e fere
 Traean tutti nascendo, alito e vita.

186. E nemmeno l'anima umana è particella di una grande anima infusa in tutto il mondo : in guisa che sia questa anima grande colle minori, come la luce del sole , la quale è una , e si spande e brilla per tutto. Un' anima così concepita colle tante altre sarebbe un principio pensante, distinguibile in parti reali : ciò che non è possibile come fu dimostrato (§. 84) (1).

187. Qualunque anima umana non è derivata da altra anima alcuna: Perchè tutte le anime sono semplici, e però tali da non poter essere mai state parti di altre anime.

188. Le anime umane non possono essere prodotte dal seno di ente alcuno composto : perchè le anime umane sono enti semplici : e gli enti composti suppongono gli enti semplici da'quali risulti la loro composizione, non li producono. E di enti finiti i quali già esistono resta sempre da assegnare l'origine, non si assegna col dire che esistevano.

189. L'anima umana non può essere prodotta per generazione come il corpo dell'uomo : perchè in tale generazione l'anima o verrebbe dall'anima del generante ciò che non può essere (§. 187); o risulterebbe dal corpo: ciò che nemmeno può essere (§. 188). Quindi nel libro 2 de'Macabei la madre dei sette diceva (2) : *Io non so come appa-*

(1) Giovanni Hùs famoso nel secolo XV pe' molti errori rinnovò pur quello dell'anima universale di cui le nostre sian parti. Egli ne raccolse il disprezzo, e finì con esser bruciato.

(2) Cap. 7. v. 22: *nescio qualiter in utero meo apparuistis. Neque enim ego spiritum et animam donavi vobis et vitam et singulorum membra non ego ipsa compegi.*

riste nell'utero mio : perocchè non io vi ho dato lo spirito : non lo essere animati ; e la vita : non io ho dato stato e forma alle membra che ciascuno di voi vi avete.

190. L'anima umana non esiste da sè medesima : perchè tale è la condizione di tutti gli esseri finiti : Ella sente di esser cosa consistente, anzi indivisibile in sestessa (§. 101): ma come questo indivisibile si tenga o consista, affatto nol ritrova in sestessa da poterselo arrogare.

E questo include che non può aver creato sestessa : Altrimente sentirebbe come, e quando ciò dava e dia a sestessa : lo che affatto non sente. Ma il non poter l'anima creare sestessa fu già dimostrato (§. 170).

191. In ciascun uomo una sola è l'anima, e non molte, e di specie diversa. Imperocchè per anima umana intendiamo quel principio pensante il quale è nell'uomo. Ora tutti sperimentiamo che uno in ciascuno è questo principio pensante. Dunque in ciascun uomo una è l'anima, e non molte. E mancandone in ciascuno la moltitudine, mancavì il potere essere queste anime di un uomo solo varie di carattere e di specie.

192. L'anima di ciascun uomo non si può distinguere in vegetativa, in sensitiva, ed in razionale come sien parti divise di essa. Perchè il vegetare è proprio degli esseri viventi composti ; e l'anima senza eccezione alcuna è semplice, non composta (§. 87). Tutti poi sperimentiamo che il principio pensante col quale sentiamo le impressioni de' corpi , è pur quello col quale giudichiamo e ragioniamo. L'anima dunque di ciascun uomo, qualunque , non si può distinguere in anima vegetativa, in anima sensitiva, ed in anima razionale, quasi queste sian parti divise : ma unica l'anima in ciascuno è senziente insieme e razionale.

193. E mentre è unica, ella è diversa individualmente in ciascuno : ciò che altrove (§. 158) fu dichiarato, e qui ricordiamo accreditandolo con più succinta ragione, che è

questa, vale a dire perchè niun uomo ha coscienza di esser lui tutti gli altri, nè singolarmente, nè in comune.

194. Nelle anime umane non vi è sesso alcuno, non virile, e non femminile: Imperocchè tali stati risultano da composizioni di parti: le anime poi sono scevre affatto da ogni ingombro e confluenza di parti. Quindi scrivea s. Gregorio Nazianzeno (1) *Anima enim tametsi nomine femineo appellatur; ab omni tamen feminea natura remota est, utpote quae ad essentiam neque mas neque foemina est.*

Ciò che qui notiamo ora par frivola cosa, ma fu già tempo quando era soggetto di garriti e discordie, come può vedersi in Tertulliano nel capo 36 del suo lungo trattato dell'anima.

195. Ma per quanto sia grande il numero delle anime umane, tutte spettano ad una specie medesima. Conciossiachè di tutti gli uomini vediamo e troviamo specificamente simile il corpo; e però non dobbiamo dubitare che pur simili sieno specificamente le anime che lo animano e sostengono.

E l'imbecillità, la demenza, la pazzia non autorizza a creder l'anima diversa di specie in alcuno: perchè moltissimi innanzi di tali vicende ragionavano assai bene: vale a dire presentavano l'anima similissima di specie a quella degli altri: nè la specie e la essenza si perde per isciagure e per ostacoli a manifestare se stesso nel proprio esser suo: E quei che tornano dallo esser pazzi (se ne tornano) ripigliano l'uso della ragione, impedita già, non estinta nell'interna potenza sua.

196. L'anima umana, unica e specificamente simile in ciascun uomo, viene all'esistenza per un atto di creazione immediata. Imperocchè l'anima non esiste da se (§. 190): non è parte attuale data o cavata dalle viscere

(1) Oraz. 35. pag. 719 ediz. di Colon.

di altro ente semplice qualunque, e nemmeno per generazione come il corpo umano (§. 189). Dunque o ci è data dal niente, o vien all'esistenza per creazione immediata. Ma il niente non presenta che il niente. Dunque l'anima umana viene da creazione immediata: cioè per esterna operazione immediata del primo degli Esseri.

197. Coloro che ripeteano l'anima umana da creazione furono detti *Creaziani*; laddove quelli che la diceano derivata per generazione dai parenti erano detti *Traduciani ex traduce* tralcio, o canale di derivazione. Tra' Padri della Chiesa Tertulliano (1) e talun altro, massimamente degli Orientali fu co'Traduciani: ma la pluralità si dichiarò per la creazione come la verità dimandava: ed ora più non si dubita. Così per la esclusione delle ipotesi che far si poteano in contrario, rimase da intendere finalmente come unica e vera la sentenza del venir le anime alla esistenza per atto immediato di creazione: Ciò che per la morale condotta è capitale principio.

198. Ora volgiamoci ad investigare il luogo e tempo della creazione. Platone e li seguaci suoi considerando lo stato di miseria in che ci troviamo furon di avviso che le anime umane preesistessero nelle stelle, e che ivi cadute in delitti fossero per la punizione cacciate su la terra ed imprigionate ne'corpi. A questa sentenza parve accostarsi il famoso Origene Pamfilo: il che fu cagione di grandi dissidii nella chiesa nel secolo quarto e ne due seguenti.

È però certo che la sentenza di Platone, qual si descrive, non può sussistere. Imperocchè se le anime avessero peccato su le stelle; esse anime appunto erano da punire, e non altri; ma per lo rinchiudimento ne' corpi la pena sarebbe propriamente dell'uomo, non dell'anima sola. Tale sistema dunque non presenta i caratteri della giusti-

(1) Tertul. cap. 27. de anima.

zia per la quale fu concepito: nè si può ricevere senza abusare della ragione.

Aggiungi che l'ordine chiede che chi comanda assegni e notifichi le pene pe'delitti prima che sien commessi; e che quando sien commessi faccia la imputazion di essi e ne sentenzii la condanna al castigo precisa di tempo e stato; e niun'anima sa che si facesse mai ciò per colpa in su le stelle. E questo è dire che favola sono quelle colpe e favola le pene pur esse; e che altronde affatto è la origine o causa dello stato di miseria in che gemiamo (1).

Queste ragioni medesime fanno ravvisare come falsa la *Metempsicosi* degli Egiziani e poi de' Pitagorici, colla quale s'insegnava che le anime umane dopo la morte di un corpo passano ad altro corpo, anche di animali più o men vili secondo che le anime erano state più o meno colpevoli. Sarebbesi tal colpa e pena dovuta intimare giuridicamente innanzi la colpa e dopo alle anime punite con que' transiti inferiori. E niuno ha mai saputo nè di alcun transito antecedente, nè di quelle intimazioni: Cioè quella ipotesi è totalmente immaginaria, e proposta contro ogni norma di giustizia.

199. Mancando di fondamenti quella preesistenza in su le stelle, e quel transito o trasmigrazione da corpo in corpo; riteniamo che le anime sorgono per creazione immediata eseguita in terra. E ciò consente colle scritture che ci dicono prima fatto il corpo umano e quindi animato, e non per contrario essere prima stata l'anima, e quindi formate il corpo (2).

(1) E però giustissimamente s. Leone il grande nella epist. XV. ad Turrib. T. 1. pag. 703. ediz. Ballarin. scrive: *Catholica fides costanter praedicat atque veraciter quod animae hominum priusquam inspirarentur corporibus non fuere; nec ab alio incorporari nisi ab opifice Deo.*

(2) Genes. cap. 2. *Formavit igitur Dominus Deus hominem*

200. Trovasi però disparere circa il tempo. Lasciando ciò che si disse dagli antichi e venendo a' filosofi celebratissimi degli ultimi secoli, Leibuzio e Wolfio opinarono che tutte le anime fossero create nella formazione de' primi uomini: che nel seno di Eva erano tutti i preludi, ovi, o germi insensibili de' futuri corpi umani: che a questi furono congiunte le anime, e che tali ovi, o germi furono compartiti o trasmessi a mano a mano. nelle altre donne: nè già fu congiunta alla rinfusa qualunque anima in qualunque corpicciuolo primordiale, ma con quello appunto il quale sarebbe per avere mosse e vicende conformi a quelle dell'anima che gli si univa, e così reciprocamente. E qui comincia l'*armonia detta prestabilita* cioè tra l'anima ed il corpo: la quale armonia e corrispondenza risultava, e rendesi manifesta per ciò che avveniva in ciascuno, vale a dire nell'anima e nel corpo considerati da se stessi, e non perchè alcuno dei due producesse o contemperasse parità di riscontro nell'altro. Ma di ciò diremo nell' articolo VI. Torno all'esistenza di tutte le anime contemporanea, come supposero, alla formazione de' primi uomini.

201. Egli è da considerare che l'esistenza dell'anima si prova anche tra' Leibniziani dagli atti del pensare di ciascuna delle medesime. Per tanto il dritto procedere importa che seguasi la traccia del pensare delle anime, che là si cominci ad ammettere la esistenza di ciascuna di queste, ove trovasi cominciarne la serie de' pensieri. Or tale cominciamento lo troviamo già fatto nel primo nascere de' fanciulli, manifestandovisi co' vagiti o pianto, nè piange un vivente senza sentire sè stesso o lo stato suo in disagio. Il sentire poi sè stesso è pensare come già fu notato (§. 7-9). I moti del picciolo infante entro l'utero della madre danno

de limo terrae et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae et factus est homo in animam viventem.

pari argomento: ma indietro di tale stato non troviamo vestigio o contrassegno alcuno del pensiero.

E non ci dicano già che le anime pensano nello stato iniziale de'corpi cioè prima che questi si sviluppino. Imperocchè ciò potrà essere presupposta l'esistenza delle anime: qui però si dee non presupporre ma dimostrarne la esistenza. E chi vuol filosofare dee procedere per evidenza di cose, non per arbitrio di affermazioni.

A che poi servirebbero queste anime taciturne entro gl'invisibili semi o preludi de'corpi futuri? Che si farebbe di esse trascorse ne'globetti primordiali nel seno di tante le quali rimangonsi vergini? Come si accorderebbe questo colla sapienza di Dio? come colla religione, e suoi dommi su lo stato futuro delle anime?

Tutto dunque induce a credere che le anime umane non fossero, quante sono elleno, prodotte insieme con Eva: ma che siano create successivamente e congiunte coi piccioli corpi umani quando si formano, o formati si sviluppino a poco a poco nel seno delle madri secondo che negli archetipi o disegni originali di tutti gli esseri espressi in Dio per sua natural condizione vedevasi questa o quell'anima effigiata, e congiunta o da congiungersi nell'esterno spettacolo degli esseri con questo o quel corpo.

E la creazione, successiva qual si è detta delle anime, è pur cosa insegnata nel concilio Lateranense V. tenuto ai giorni di Leone X. Imperocchè vi si legge: *L'anima razionale essere pro corporum quibus infunditur multitudine singulariter multiplicabilem, multiplicatam et multiplicandam*: Laddove nel parere dei Leibniziani sarebbero già tutte state moltiplicate.

ARTICOLO II.

Origine successiva de'corpi animali e conclusione più luminosa sul tempo della origine di ciascuna anima umana.

202. **I** corpi organici viventi di piante e di animali presentano nell'esser loro tanta sagacità di struttura che tutti i filosofi tra l'immenso desiderio d'intenderla non giungono a poterla conoscere, e manifestare con fermo giudizio.

203. E non essendo il caso, fontana di accorgimento e saviezza, divien perspicuo (e si dee tenere come massima fondamentale) che i primi corpi organici viventi pigliarono origine da principio certo di efficacia e saviezza.

204. Come l'autore degli esseri colla efficacia e saviezza sua diede origine immediata, e con determinata grandezza ai primi corpi organici viventi di qualunque specie di erbe, di piante, e di animali, così potea pure venir dandola immediata e con determinata grandezza a tutti gl'individui, i quali nel corso del tempo avrebbero dovuto succedere a supplire la mancanza de'primi a mano a mano che cesserebbero. Vediamo tutti manifestamente che la intelligenza eterna non elesse questo metodo immediato anche per la esistenza successiva de'nuovi individui i quali avrebbero dovuto riparar la mancanza de'primi in ciascuna specie. Imperocchè non vediamo mai piante ed animali adulti esistere di repente senza original progressione.

Rimanea dunque che il grande autore provvedesse alla origine de'successivi corpi organici viventi col mezzo della generazione, o per altra via mediata la qual non sia generazione.

205. Si ha la generazione de'corpi ossia de' composti organici viventi, quando l'uno o la concorrenza di due

per interna operazion loro fan provenire dalla sostanza propria, altro organico vivente in somiglianza di natura. L'origine cui trae l'agnello dall'agnella, l'uomo dall'uomo, un ramo da una pianta data, o, per più lungo giro, la pianta da un seme del genere stesso, questa origine si direbbe generazione.

206. E se Dio avesse stabilito che i viventi organici successivi nel bisogno prendessero origine con principio certo ma senza la dipendenza che abbiamo descritta dai primi, questi esseri successivi sorgerebbero ne'tempi dati con principio certo ma non per generazione propriamente detta.

207. Egli è certissimo per continua e patente esperienza che il grande autore ad inanellare e mantenere la successione delle specie ha prescelto, universalmente parlando, l'ordine delle generazioni. E come per generazione furono Caino, Abele, Seth; così per generazione sono quanti uomini provengono da essi: e così è de' cavalli, de' bovi, degli asini, e così l'elce è dall'elce, il pero dal pero ec.

Ma questo non era pel grande autore un limitare se stesso talchè non potesse nel decreto della creazione fissare di continuare a dar l'origine ad alcuni viventi organici con altro modo che per generazione.

Con tutto ciò i nostri dotti (ed erano i più riputati in sapere) dopo la ristorazione delle lettere si affisaron per modo, che ove trattavasi di origine di viventi, animali principalmente, ricusarono e ricusano di ammetterla se non per generazione, esclusane ogni eccezione.

Una parte però di osservatori che più si avvicina al popolo, considerando l'inesprimibile numero d'insetti i quali si sviluppano e presentansi fra lo sterco e la putredine, quanti sen formano entro i legni, entro i frutti, nel cranio, nelle viscere e per la cute degli animali, e quanti fin tra gli aromi e ne' canditi stessi, e senza che appaja, a prima giunta almeno, come si formino, ostinaronsi a pensare che

la corruzione ed alterazione stessa della materia ne sia la inesauribile formatrice. Ma tale opinione impoverivasi, almeno per questo, che sembrava dar adito ad origini fortuite di esseri organici, cioè senza niun certo principio, ciò che riguardasi per impossibile.

Francesco Redi insigne letterato e medico Fiorentino colle sue belle osservazioni sopra gl' insetti dimostrò che l'origine di quanti se ne esaminavano, anche di quelli creduti sorgere da corruzione proveniva dalle ova di altri precedenti della specie medesima, e non mai da casual putrefazione. Ma non vedendo come nascano i vermi nell'interno delle piante e degli animali, ne congetturò la origine dall' *ANIMA sensitiva delle piante o degli animali stessi*, entro i quali si svolgono (1). Altri però ed il Vallisnieri principalmente, come leggesi in fine del tomo primo delle opere di Redi, corressero questi abbagli, e si trovò pur dagli ovi la origine de' vermi anzidetti: e passò più fermamente in proverbio: *omne vivens ab ovo*: ogni vivente è dall'ovo.

Ma se questa deduzione era pregevole quanto allo escludere provenienze fortuite; nondimeno lasciava intendere che non era seguela di una sperienza estesa ed esaurita su la origine di tutte le specie de' viventi organici, detti animali. Fu dunque continuato a reclamare, ed i clamori crescono allegandosi in esempio ancora i tanti nuvoloni d'insetti i quali appajono improvvisi su la superficie della terra e delle acque, come pure gl' insetti detti *infusori* i quali veggonsi di repente sorgere nelle soluzioni di piselli, o di

(1) Redi esperienze intorno agli insetti pag. 87. dice: *stimerai che non fosse gran fatto disdicevole che quell'ANIMA o quella virtù la qual genera i fiori ed i frutti nelle piante viventi sia quella stessa che generi ancora li bachi di esse piante*: ciò che più fermamente ripete nelle pagine, 90, 99 108 118. Ho memoria però di aver letto in altro scritto di Redi stesso, che in fine nemmeno egli approvava quel suo congetturare.

semi di grano *cornuto*, o per lo infondere poco umore a certe polveri, e tra questi il *rotario*, e il *tardigrado*, insetti microscopici i quali nati di subito in qualche atomo per poco umore, muojono pur di subito se l'umore se ne prosciuga. Anzi fu pur trovato e detto che se dopo esser morto il *rotario* per lo disseccamento, torniamo ad infondere umore, come prima, questo insetto rivive con risurrezione vera: e che si può questa vita ricuperare più e più volte. Ciò che per salto è concluso: perchè trovandosi per le vicende discorse variato di ordine e stato quel picciolo grumo di polveri, se ne avrebbe forse, datovi nuovo umore, un vivente, al più cospicuo per somiglianza, ma non l'antico. Si pretende però che i tanti piccioli esseri apparenti nelle infusioni non sieno veri animaluzzi (1), ma molecole guizzanti in varie combinazioni: e così ne appaja quel ritorno di vita.

Per tanto le allegazioni esposte come bisognose di luce ulteriore non accertano la origine di viventi organici successivi altronde che per generazione; ma nemmen lasciano tranquillamente inecceutuabile la massima che *ogni vivente organico il qual sopravviene* si origina per generazione, sebbene sempre debbasi ritenere che risulta da principio certo in conformità dell'eterno disegno.

208. Ma inoltriamoci più ancora: que'viventi animati i quali hanno origine per generazione la prendono poi tutti per mezzo di ovi propriamente detti?

Egli è visibile l'intervento delle ova negli uccelli, polli, pesci, rettili, come d'innnumerabili insetti. Ma questo è perchè lo sviluppo degli animali che ne provengono si eseguisce fuori del corpo dei generanti.

Ma negli animali le femine de' quali sono *mammifere*

(1) Raccolta di storia naturale T. 7. Storia dell'uomo part. 2. pag. 291. Roma 1780.

come ne' cani, gatti, cavalli, uomini ec. come si proverebbe la originazione prima dall'ovo? o per quale analogia mai? se la generazione loro compiesi nell' utero o matrice della femina, e nelle ovipare, manca la matrice? Anzi le ova stesse sono, ciascuno come una matrice, dove il vivente nuovo dee sorgere sotto determinate e non incerte e fortuite condizioni?

Antonio Cocchi medico e notomista celeberrimo in Firenze nell'andare del secolo XVIII considerando questi ovi (nelle donne) conclude (1) *in questi ultimi tempi... è contenuto (fu generalmente consentito) l' abbandonare le due applaudite già, ma fallaci ipotesi del secolo passato (XVII), che statuivano il germe della umana specie o ne' non MAI VEDUTI ovi femminili, o NE' SEMPRE ambigui ec.* Ed il recentissimo Mangendie dopo considerato un tale sistema aggiunge (2): *per quanto questa spiegazione sembri soddisfacente, bisogna procurare di non ammetterla: perocchè è meramente ipotetica, ed anche CONTRARIA alle esperienze degli osservatori più esatti.*

209. Tuttavia concedansi questi che ne' mammiferi per ovi si divulgano. Mi limito alla generazione umana la qual basta al procedere nostro. Cosa sono mai questi ovi? (3) *picciole vescichette di una membrana sottile e delicata con entro poco fluido limpido, contenuto entro due glandole, l'una a destra e l'altra a sinistra fuori e sopra il fondo dell'utero, dette ovaje, ciascuna del volume di un picciolo ovo di piccione.* Dicesi che quando alcuna di queste vescichette fecondata per

(1) In fine del discorso secondo sopra Asclepiade: si trova nel tomo terzo delle opere del Cocchi impresse in Milano colle altre de' Classici Italiani.

(2) Mangendie compendio elementare di Fisiologia T. 3. p. 262.

(3) Dizionario compendiate di scienze mediche Tom. XIII. p. pr. pag. 132.

l'atto maschile si distacca e scende per le tube Falloppiane nell'utero col quale comunicano, allora segue lo sviluppo, e la nascita in fine.

Lasciate le difficoltà che si hanno in tale concetto restringomi più ancora, proponendo questa sola dimanda, la quale appagata, può decidersene la questione quanto agli animali, se ogni successivo organico vivente sorge per generazione, o se la legge sente de' limiti; e la qual mena a definire pur l'altra che ne dipende intorno al tempo della origine delle anime umane ne' corpi.

Io chiedo: In queste picciole vescichette, nel poco fluido che racchiudono, vi si trova o non vi si trova descritto ne'suoi primi filamenti il disegno, e questo intero del vivente che sen dee infine partorire? Dico *intero*; perchè nello scheletro umano le parti son varie, disposte visibilmente per concorrere ad un tutto, ma non originate le une dalle altre (1). Per tanto l'inizial disegno o vi si trova intero, o niente significa.

Postovi considerazione io ne intendo, che un tale effigiamento primo non vi si trova: e ad intenderlo ne ho questi avvertimenti. Secondo i rapporti anatomici tutte le ispezioni fatte in esse originali vescichette, e dippiù ne' feti morti anche di un mese lunare, non appajono all'occhio, nemmeno per microscopio, tali vestigi. E se questo è un fatto, come ricorrere all'immaginario per supporveli?

(1) Lo scheletro umano è composto di 261 o 263 (e talvolta più ancora) pezzi ossei, e niuno è prodotto dall'altro. Il core, i polmoni, il ventre ec. non sono visceri prodotti l'uno dall'altro. ec.

Scrive Adelon non esservi veruna parte nervosa che nasca dall'altra: ma che ciascuna esiste per se stessa tosto che la natura volle far godere l'Essere di quella facoltà di cui essa è stromento: ma che bensì tutte comunicano tra loro: *Fisiologia* T. 1. pag. 174.

E leggo convenire altri in questo che dalle vescichette dopo il congruo eccitamento non iscorre che un liquore a goccia a goccia il quale s'insinua nella matrice:

Se in ciascuna di queste vescichette si contiene la intera inicial struttura (embrione dicono) del futuro vivente, come appena seguitone il transitò nell'utero, tutte le parti ne sono al tempo stesso ugualmente insensibili; così dovrebbero al tempo stesso divenir tutte presso a poco ugualmente sensibili nelle progressioni varie della manifestazione; ciò che affatto non si osserva: e se ne scorgono le une prender forma dopo le altre, e con distanza ancora non poca di tempo.

L'ossificazione comincia ad apparire nelle clavicole e nelle mandibole, e non già per tutto ove dovranno essere ossi. E considerando taluna parte in se stessa, l'ossificazione del femore comincia a manifestarsi in alcuni punti superiori, in un medio, ed in altri infimi.

In quelle vescichette non si ha dunque preesistenza di embrione, ma il tutto dopo il concorso dei due è formazione attuale di disegno e di stato.

Aggiungo: l'embrione, o si contenga nella piccola vescichetta entro l'ovaja, o si formi nell'utero medesimo dopo il concorrere conjugale, questo embrione sempre è un effetto prestabilito dal Creatore nell'original decreto per la conservazion della specie. E quel determinarsi e sorgere parti dopo parti con tanta varietà e concorrenza ad un tutto con riscontro costantissimo dimostra sempre un principio intelligente direttore secondo le regole sue fissate innanzi a tutte le generazioni. Resterà dunque da esaminare ove sia più ragionevole considerarne prestabilita la formazione se nell'ovaja, quando a niun bisogna, quando l'operazione cominciata rimane indeterminatamente sospesa, e fin può riuscire inutilissima; o se nell'utero e nel bisogno stesso per ciò che segue dall'atto dei due con principio e con-

tinuazione non interrotta verso l'effetto pieno. Quanto a me risponderò sempre che dove niuno era il bisogno della formazione ivi niente se n'è premesso, come di già formato, massimamente potendo l'opera soggiacere a sospensioni indeterminate, anzi potendovi riuscire inutile in tutto: ciò che non è da temere, postane la formazione nell'utero, ove è tutto il progresso dell'opera. Qui dunque non solo è il progresso (1): ma pure il principio della formazione.

Coloro li quali non ammettono (e questa è la origine parmi, di tutte le controversie) predisposizione alcuna dell'Autore della natura in quanto alla formazione degli embrioni, avvertano che se la donna effettuasse da se stessa e così contenesse il preludio de'futuri viventi in quelle vescichette, non s'intenderebbe, perchè avendo senza viril consorzio esse da se cominciata naturalmente l'opera in ciò che più importa, non potessero poi da se compierla e dar figli senza il concorso maschile: ciocchè mai non avvenne.

210. Dirò dunque e ripeterò che, sianvi o no, questi ovi, non sono affatto da ammettere come contenitori di embrioni umani: ma che l'embrione comincia e si forma nell'utero, ossia matrice stessa, dopo l'atto richiesto da' due, o per ciò che vi risulta da essi, e non senza: che la ge-

(1) Diceva Giobbe a Dio cap. 10. *Manus tuae fecerunt me et plasmaverunt me totum in circuitu . . . memento quaesio quod sicut lutum feceris me. Nonne sicut lac mulsisti me, et sicut caseum me coagulasti, vitam et misericordiam tribuisti mihi.*

Nelle quali parole vedesi attuale ed intera la formazione dell'embrione, *plasmaverunt totum in circuitu* intorno intorno e non *preesistenza*, e non sviluppo di ovi. Tanto più che vedevansi ridotto a forma ciò che forma non aveva: *sicut caseum me coagulasti*, e mi hai prodotto come il loto si produce o come la creta si ammassa, e mi hai dato insieme la vita e la tua misericordia: la vita data vi si descrive come posteriore: ma nel caso degli embrioni preesistenti negli ovi, già vi sarebbe la vita, nè avrebbe a fare se non lo sviluppo.

nerazione non è solo sviluppo: ma l'apparecchio ossia la riunione de' materiali, e secondo gli eterni disegni la fattura stessa dell'embrione che si dee sviluppare, cioè nell'utero: che che sia delle glandole caratterizzate per ovaje, e di quello che da esse scende nell'utero.

211. Siam lecito un breve deviameto: È noto che se l'uomo perde un occhio, un orecchio, una mano, un piede, o qualunque parte costituente lo scheletro vivo, questa non si riproduce: e che ne'mammiferi la riproduzione si limita alla cicatrizzazione di alcune ferite, al consolidamento di alcune fratture, alla rigenerazione di peli e capelli. Il fenomeno della non riproduzione par maraviglioso; eppure è chiesto dall'ordine eterno. Imperocchè le parti costituenti l'inizial corpo umano si originano e concorrono a compiere il disegno del Creatore, e non perchè le une sieno cagion formatrice delle altre. Per tanto reso per esterni violentamenti il corpo umano mancante di alcuna delle parti costituenti, o ci abbisogna di nuovo il Creatore che la ridoni, o perpetua ne dee rimanere la perdita. Peli e capelli sono germi i quali presuppongono il corpo non lo costituiscono: e la origine delle unghie secondo i fisiologi si rimanda a quella appunto di peli e penne (1).

212. Dopo ciò torniamo alla questione gravissima per la quale si cercava se la origine successiva de'corpi organici viventi sia tutta per generazione: o se possiam congetturare che siavi la origine di alcuni, insetti principalmente, in altri modi che per generazione; quantunque sempre con principio certo come nell'incontro e concorso di certe polveri e fluidi e calorico, o di altro prestabilito dall'Autore della natura.

Ad espedirmene dico: capitosi che nella generazione stessa umana l'embrione si abbozza entro l'utero e si for-

(1) Adelon Fisiologia dell'uomo T. 1. pag. 224. e seg.

ma tutto interamente da materiali dati concorrenti secondo il disegno del creatore; non si rinverrà mai come potere escludere che l'autore stesso abbia prestabilita da eseguirsi la origine di alcuni animaluzzi o vermi anche senza la generazione ma con principio certo per l'esterno incontro e concorrenza di materiali determinati (1). Nondimeno se non abbiano, donde escludere questa sentenza, dovremo aspettare, ancora successi incontrovertibili innanzi di proclamarla certa e reale.

213. Riepilogando ne abbiamo: Tutti i composti organici viventi sorsero e sorgono da principio certo. L'origine successiva è per generazione, non senza apprensione che in alcuni animaluzzi sia da principio certo ma non per generazione. Gli ovi con embrione interno affatto non sussistono per la generazione dell'uomo: L'embrione si forma tutto intero nell'utero dopo il concorso conjugale. E l'analogia dirige a concludere altrettanto per tutti i mammiferi.

214. E molto più non sussiste, e si dee riguardare come falsissimo, che gli ovi delle generazioni precedenti, cominciando da quei della prima, contenessero e contengano entro sestessi gli ovi ed embrioni infinitesimali di tutte le generazioni seguenti. Questo parere fu detto il sistema degl'*involuti*, o come altri scrivono degl'*incastrì*. Riguardandolo come effettuato starebbesi embrione dentro embrione. Inimaginabile cosa: eppur data da immaginare nel corso della scienza!

(1) Tutti gli ovi sono formati da parti componenti, delle quali niuna da se sola è un ovo. E se gli ovi stessi donde si han gli animali risultano dai non ovi, come escludere che l'autore della natura abbia lasciata da effettuarsi la origine di alcuni animaluzzi senza ovi propriamente detti, ma per parti certe, congiungibili secondo gl'incontri determinati, e concorrendovi l'opera dell'autore stesso?

215. Per le quali cose il fisiologo potrà investigare , anzi scoprire quando e dove, e con che ordine le parti dell'embrione comincino ad apparire, e non mai come le filamenta prime sen debbano esprimere , standone l' arcano sepolto nella mente e forza creatrice della quale si compie l'intento, presuppostone ciò che si dee dai generanti.

E così potrà investigare con quale andamento se ne esterni l' ultimo e totale effigiamento , e non il perchè di questo effigiamento, anzi che di altro. Conosciam tutti che i disegni di pittori, scultori, incisori, architetti si effettuano sotto i concetti e l'intervento dell'artefice su materia certa e con essa : e potremo comprendere ciò che vi fanno; perchè visibile è l'operare loro : ma nel caso della generazione invisibile è il grande operatore e come ne determina una cosa anzi che l'altra ; mentre che i generanti non vi sentono che l'opera loro : oscurissima anch'essa. Non è dunque sperabile intendere come sen crei l'ultimo effigiamento.

A queste considerazioni contraddiceva Bouffon quando immaginava le particole organiche viventi, sparse per tutta la natura per ispiegare la generazione e le simiglianze de' figli anzi coll'uno che all'altro de'genitori. Non ispiegasi per tali concetti come l'embrione vi si effigj, e prenda carattere. E molto meno a tale spiegazione indirizzava colui che favoleggiò o travide nell'opera della generazione i tanti animaluzzi spermatici : i quali, quando ancora fossero innegabili , bisognerebbe ammettere in essi origine successiva di viventi anteriore alla generazione , cioè senza bisogno per essi di generazione : ciò che sarebbe un cominciare la spiegazione della generazione, con presupporre come certa l'origine successiva di animali senza precedenza di generazione a formarli.

E quanti altri tentativi s'imprenderanno per ispiegare la generazione, e come l'embrione se ne articoli, e vi ap-

paja, e viva, saran lampi del desiderio e non elevazioni per tornare a noi stessi col vero.

216. Ma raccogliamoci al fine supremo che si ebbe per tal nostra investigazione, il quale fu per circoscrivere più da presso il tempo della origine delle anime ne' corpi umani. Or ne risulta che le anime umane affatto non preesistono fin dalla creazione dell'uomo. Imperocchè non preesistono ovi con gli embrioni de' corpi futuri.

217. Anzi siccome l'embrione principia, si forma, e svolge a poco a poco dopo l'atto della fecondazione nel seno materno, diremo con più luce filosofica ancora; che nel seno materno appunto si fa la congiunzione successiva dell'anima col corpo. Niente però sapremo definire sul tempo preciso della congiunzione. Fra i teologi varia è la maniera di assegnarlo. Parmi che questo possa dirsi, che l'anima umana sia unita al picciolo corpo destinatole, quando sono abbozzate e ridotte distinguibili e separate le une dalle altre nella forma loro le piccole parti tra 'l concorso delle quali debbe essere collocata e risiedere ed operarvi. Quali poi sian queste sarà, per quanto si può, dichiarato negli articoli che seguono IV. V. VIII di questo capo.

Secondo che medici peritissimi narrano, si conviene su la sperienza di donne divenute madri più volte, che la gravidanza e lo sviluppo degli embrioni maschili è alquanto più sollecito de' femminili. Ond'è che tra' teologi si pensa che l'unione dell'anima si fa più presto ne' corpiccioli virili che in quelli di altro sesso.

218. Intanto ripeteremo ancora più fondatamente, che il corpo animale ha una vita propria dell'organico esser suo. Imperocchè comincia, si abbozza, e spiega e cresce a forma e dimensione certa, innanzi che l'anima siagli unita. E tali progressioni d'interno stato sono operazioni di vita, e non ozio di morte.

ARTICOLO III.

Congiunzione dell'anima col corpo, e loro commercio.

219. **L'** uomo vivente è composto di due parti, vive ciascuna in se stessa (1), cioè dell'anima e del corpo, e niuna per se sola è l'uomo.

220. È da intendere che queste due sostanze donde è l'uomo, sono insieme congiunte con disposizione e vincolo certo in luogo assegnato, e circoscritto, e non indefinito, e lasciato al nudo arbitrio dell'anima. Imperocchè non può questa andar vagando pel corpo, e tenervi se stessa, quasi principe che muti reggia, dove e come più vuole, con mutazione ancora di leggi: e molto meno può uscire dal corpo e rientrarvi a suo piacimento: ed intanto è chiarissimo che l'anima potrebbe moversi per se stessa da luogo a luogo, movendovisi continuamente insieme col corpo che la circonda, come più volte fu indicato o spiegato, e come ognun vede. Or tutto questo nella congiunzione addita luogo e vincolo certo in sua maniera, non lasciato in libera signoria dell'anima.

221. In tale congiunzione sentiamo attoniti l'anima come condizionata e fissata a stare con modo e vincolo certo nella sede o posto suo, quantunque senza apprensione di violenza alcuna, anzi con propensione: ciò che addita una vicendevole attitudine o congruenza di nature a tenersi ed esser tenuta l'una coll'altra, ed un autore in-

(1) Non sempre fu ben distinta la vita come propria di ciascuna parte: s. Gregorio Nisseno la nomina chiaramente come distinta in que' detti: *Convenienter autem utrique eorum quae in nobis considerantur dispartitum est vitae genus, alia est enim vita animae, alia vita corporis.* T. 1. oper. p. 377.

declinabile e sapientissimo della congiunzione, il quale fa sentirla, dopo fattala, e fa sentirla quasi come acconciamento e soddisfazione di nature a concorrere l'una coll'altra ad un tutto di appropriamento dell'una verso l'altra senza che l'una coll'altra si confonda.

222. Fin dal primo momento che si fa questa congiunzione l'anima umana dee sentirla, e non può non sentirla continuatamente fino a tanto che vi rimane, qualunque sia la maniera onde questo sentire si eccita. Imperocchè tale congiunzione importa nell'anima affezione o mutazione, qualunque sia, nella maniera di esistere. Or l'anima come principio pensante non può non sentire se stessa, l'esistenza sua, e le maniere di esistere (§. 7-9). Dunque l'anima non può non sentire la congiunzione sua col corpo suo, come a soggetto, quale è veramente, sopraggiunto ed esterno, sino dall'istante nel quale vien fatta, in tutta la sua durazione.

223. Niuno però ci ha fin qui saputo distinguere o dire cosa è mai precisamente tale condizionamento o fissazione di stato da sentire, e sentito senza indizio di violenza, o di confusione nella congiunzione delle due sostanze.

224. Dovendo l'anima sentire se stessa come congiunta col corpo, ne seguita che senta o debba sentire tutte le variazioni le quali avvengono in tale congiunzione sia dalla parte dell'anima, sia da quella del corpo. Il che tutto è confermato dal fatto.

225. Anzi noi siamo testimonio a noi stessi che quando accadono mutazioni nel corpo ne corrispondono altre nell'anima: e che quando accadono mutazioni nell'anima, ne corrispondono altre nel corpo. Per es. infondomi una stilla di liquore su la lingua, l'anima ne sperimenta piacere o disgusto: Che se mi sbuccian per l'anima pensieri tristissimi su l'esser mio, il corpo risente di quella tristezza, e mi si adombra fino il sembiante, e talvolta scorre

un tremore, un ribrezzo, un accensione, un fremito per tutte le membra: anzi un quasi non sapervisi contenere come in foga di espandervisi e d'ingigantire a respingere quanto ci molesta.

226. Ed è pure da osservare che la corrispondenza è rapidissima e quasi contemporanea, e non aspettata e disgiunta per intervalli assegnabili di tempo. Mi accosto un fiore alle nari, e già l'anima è tocca, e sa dir dell'odore: Ricevo una puntura in un dito; e riceverla è sentirla, senza che io sappia trovar distanza tra ciò che mi avviene nel dito e ciò che nell'anima.

227. Anzi osserviamo che tutto il composto dell'anima col corpo si articola, prende e spiega (comunque ciò sia, di che diremo appresso) una vita propria sua nella quale si ha realmente l'animale, ossia l'uomo vivo e senziente, del quale parliamo.

E da ciò può aversi un indizio a concepire perchè l'anima in congiunzione non apprenda violenza di stato nella coordinazione che ve la tiene. Ella ci vive ancora una vita comune, propria di tutto il composto detta *vita animale*.

228. Or questo ci dee ridurre a concludere che la unione delle due sostanze non è di sola vicinanza senz'altro impegno alcuno; perchè la vicinanza sola, comunque sia considerata, non è vincolo e non comunione di operazioni, e non stato di vita animale precisamente come in un tutto di corrispondenza.

229. Vi è dunque *adesione* (1), *immissione*, *ingresso*, stato di abilitamento di una sostanza su l'altra a fondare l'origine della vita detta *animale*: o dell'uomo, rimanendone intanto le due sostanze distinte e non confuse comunque ciò

(1) S. Agostino lib. 21. *de civitate Dei* cap. 10. n. 1. *Modus quo corporibus adhaerent spiritus, et animantia fiunt, omnino mirus est.*

sia, di che verremo indicando le congetture le quali ci paiono più acconce: ma a poco a poco secondo i bisogni di aggiunger luce a luce per la varietà delle cose da intendere.

230. Sebbene l'anima ed il corpo siano due sostanze, e queste diverse; con tutto ciò nello stato di congiunzione se ne forma un individuo solo il quale è l'uomo. Imperocchè se ne forma un solo composto da considerarvi una sostanza coll'altra indisgiuntamente, e come dirette a dare un tutto, finchè si vuole aver l'uomo compiuto nel suo complesso. La inseparabilità poi delle parti ossia delle proprietà di un ente, ond'egli nel suo stato sia ciò che è nel suo concetto particolare, questa è ciò che fa riguardare un ente come *individuo*.

Per questa vita da considerare nel primo individuo umano, e per esso negli altri, parmi che sia da interpretare ciò che è detto di Dio nella formazione di Adamo (1). *Et inspiravit in faciem ejus, spiraculum vitae*. Dio infuse nel simulacro di un corpo la vita animale: cioè ispirò, fece esistere in un attimo l'anima di Adamo e questa congiunta col corpo vivo, dalla quale congiunzione formavasi, ed usciva la vita animale, quasi *spiracolo*, propagamento, raggio di vita e manifestazione dell'anima viva e del corpo vivo in congiunzione per dare l'individuo che era l'uomo primo. Quindi all'*inspiravit* segue, *et factus est in animam viventem*.

231. Lo stato di congiunzione pel quale avvenendo alcune mutazioni nel corpo ne corrispondono altre nell'animo, e pel quale avvenendone alcune nell'anima ne seguono altre nel corpo è detto stato di *commercio dell'anima col corpo*.

Il commercio poi è detto *fisico* o di *fisico influsso* se

(1) *Genes. cap. 2.*

ciascuna delle due sostanze opera realmente nell'altra colle naturali sue forze.

E più ancora è detto *fisico* cioè di *natura* o *naturale*, se la mutazione accaduta in una delle due sostanze importa corrispondenza nell'altra, come la mutazione di una parte ne importa la espressione nel tutto: in guisa che la corrispondenza sia compimento di espressione nel tutto, anzi che effetto.

232. Il modo preciso col quale si ottiene l'esercizio del commercio, o della vicendevole corrispondenza tra le mutazioni del corpo e quelle dell'anima umana ci rimarrà sempre astrusissimo, per non dire affatto inespieabile. Imperocchè gli atti della corrispondenza dipendono dalla natura dello stato di congiunzione delle date cose: Or questo in sua precisione incontrovertibile fin qui s'ignora, come già fu detto, e come dovremo più volte ripetere per incontri che superano ogn'intendere.

A niente dissimulare però tale ignoranza prova che non giungeremo a conoscere il modo di operare dell'uno nell'altro come dalla essenza o dalle cose antecedenti di ordine, e non già che non si possa conoscere come dalle sequenze, o diciamo dagli effetti, cioè da que' risultamenti li quali avvengono, al variarsi dell'uno per es. del corpo, nell'anima, e vicendevolmente. Ma nemmen questa via si è potuta fin qui vedere come procede nel reale andamento suo.

233. Io quanto a me non so, nè posso dubitare su la esistenza di un commercio reale o vero e fisico, tra l'anima e tra'l corpo. È questa fu sempre ed è pure la persuasione della grande universalità del genere umano. Imperocchè la congiunzione delle due sostanze non è di sola vicinanza, come fu dimostrato (§. 228); ma scorre più addentro sino a tener l'una l'altra, come dianzi fu dichiarato, qualunque delle due sostanze sia da considerare come la prima ad investire e tener l'altra a se unita. Certamente se

io voglio vedere, io sono consapevole a me che io col mio volere, apro l'occhio, e lo fisso, e giro con quelle varietà che mi piaciono, e vedo: se io voglio muovere i passi; io che voglio li muovo, e più o meno affrettatamente secondo che risolvo. Il contadino che volge e rivolge la terra è persuaso irremovibilmente che egli che vuole, egli sveglia la robustezza delle sue braccia, e opera. Vedi l'artefice intento a' lavori suoi, come secondo i gradi del sapere e dell'attendere suo fa sorgere a poco a poco il soggetto che destinava. A qual fine poi tanto apparecchiamento dell'occhio per vedere, dell'orecchia per udire, della lingua e palato per gustare ec. se per essi non interviene operazione che trasmette se stessa, e porta la corrispondenza sua nell'anima?

Perchè gli uomini privi di uno o di altro senso, come i ciechi, e i sordi, non più vedono, nè ascoltano? E perchè sensi meglio costituiti, meglio ancora servono all'anima per giungere a scoprimenti più ampi di cognizioni?

Nè vi è sola corrispondenza perchè alle mutazioni del corpo ne seguono altre nell'anima, e a quelle dell'anima ne seguono altre nel corpo, ma si aggiunge eziandio che le mutazioni eccitate e succedute nel corpo sono tali, perchè tali e non altre sono quelle dell'anima, e vicendevolmente. Per es. se l'anima vuol muovere una mano, non si muove il piede, e se vuol muovere il piede non si muove la mano, o la testa ec. E similantemente se mi accade mutazione nell'orecchio, me ne risulta nell'anima un senso assai diverso che non quando mi si fa la mutazione negli occhi ec. Non solo dunque alle mutazioni di una sostanza seguono quelle dell'altra: ma tali seguono e non altre; perchè tali sono e non altre quelle della sostanza alle quali danno riscontro. Ciò che ha fatto denominare il fisico e reale influsso il sistema della *fisica causalità*: riguardandosi da chi usa un tal nome, le mutazioni di una delle due sostanze come *causa* di quelle che ne sono risvegliate nell'altra.

E se io che voglio inalzare una mano e la inalzo, non sono io che la inalzo realmente; potrò dire che nemmeno io, che ciò voglio, sono quegli che vuole. Ora e chi ammetterebbe che io che voglio non sono io quegli che vuole?

Or tutto questo non solo mi riduce a dover ammettere un commercio, ma me lo presenta come vero e reale o fisico tra le due sostanze, anima e corpo: e riduce del pari ad ammetterlo per tale la grande universalità del genere umano: nè la intima e comun persuasione si distrugge per poche e non consentanee immaginazioni contrarie, e sien pure di uomini filosofissimi.

ARTICOLO IV.

Qual dei due anima e corpo, è propriamente la sostanza che ha bisogno di unione o la induce.

234. **L'**anima umana non è propriamente quella la quale ha bisogno della unione col corpo. Imperocchè l'anima umana è principio pensante, e con grado anche distinto di razionale tra gli esseri finiti. Come principio pensante ella è semplicissima, e però indivisibile; e quindi chiamata ad esistere, è idonea a tenere sè in se stessa, senza appoggiarsi ad altri per ispiegare e continuar la sua vita (§. 59). Il che tutto presenta i caratteri della sostanza, di proprio e verissimo nome. È dunque visibile che non è dell'anima propriamente il bisogno dell'essere unita al corpo.

235. Ben è però bisogno indispensabile del corpo umano di essere unito all'anima per continuare la sua vita, almeno sino dalla natività. Perchè quando è portato l'embrione entro al seno materno sino all'intero sviluppo, se nasce vivo, con vita vegetativa, appena nato, esso privo di anima, non move labra, non mani, non piedi, e non parte alcuna

del corpo: e però non avrà come prendere posizione, nè alimenti onde conservare sè stesso, non azione alcuna continuabile di respirazione, senza la quale non si vive. In somma il corpo lasciato a sè stesso, non può continuar la sua vita: e però indispensabile è il bisogno suo di essere unito all'anima almeno sin dall'egresso dall'utero se vogliasi che ritenga la vita!

236. Or da ciò nasce che sotto i voleri del Creatore l'anima è quella che la prima investe ed unisce e tiene a se unito il corpo, non il corpo è quello che il primo investe l'anima, ed a se la unisce, e la tiene unita. Imperocchè il soccorso a far vivere, o più propriamente a far continuare la vita del corpo è tutto dell'anima: dall'anima dunque deve il corpo aspettarlo, e ricevere sotto i voleri del creatore il quale al corpo la infonde: E se dall'anima lo riceve sotto i voleri del creatore, l'anima dunque è propriamente quella che in suo congruo tempo investe il picciolo corpo, e lo unisce, e lo tiene a se unito: non è il corpo che tanto faccia su l'anima, la quale sarebbe senza il bisogno di lui graduata a poter cominciare, e continuar la sua vita.

E si noti che nella generazione degli animali, sebbene l'abbozzo del corpo cominci o si sviluppi senza l'anima di sua destinazione, presuppone però sempre l'anima della madre nel corpo materno, onde quello sviluppo si abbozzi o proceda. Tanto nel corpo è il bisogno dell'anima umana per cominciare, o certamente per continuar la sua vita!

237. Per tanto nella congiunzione dell'anima col corpo, vi è sommo divario nel modo con che l'anima a se congiunge il corpo, dal modo col quale il corpo è con essa congiunto. Quella propriamente forma e mette, e tiene a se unito il vincolo: L'altro è congiunto, perchè tenuto con quel vincolo; e perchè essendo così tenuto, le fa sentire tutto sè stesso, e le sue mutazioni.

E se giusto è l'intendere mio trovo pur questo concetto in s. Gregorio Nisseno quando scrive (1): *Non anima a corpore delinetur, sed ipsa corpus arcet* (vi sua tenet) *ac regit*. E qualunque siane il senso ultimo, congruisce con questa sentenza anche il dire di s. Tommaso quando annunzia (2): *anima enim est in corpore ut continens, non ut contenta*. E più chiaramente Nemesio scrittore ecclesiastico e vescovo del IV. secolo nel suo trattato de *Natura hominis* (BB. PP. ed. Ven. t. 7. pag. 777) scrive: *Non enim (anima) tenetur a corpore, sed ipsa tenet corpus* (3).

238. E di qua nasce che l'anima propriamente è la motrice del corpo trasportandolo ov'ella destina, purchè sanno sia questo: e su reggendolo in piede: ciocchè il corpo da se non farebbe, nè potrebbe fare.

Anzi di qua nasce il tanto predominio di quella ne'moti di tutto il composto. Si osservi come l'anima in congiunzione inflette il corpo e sue parti, piedi, mani, bocca, occhi, in quanti usi, e con quanto artificio nelle danze, salti, scherma, pugilato, lotta, loquela cc. lo essere un ammasso di materia, quale è il corpo, ridotto maneggevole dall'anima, quasi adoperi se stessa, manifesta il potere di lei impareggiabile sopra di esso con maraviglia fin di se stessa che tanto possa.

239. È questo, uno de'portenti più grandi dell'universo, e fa intendere perchè l'autore della natura nel mani-

(1) Nyssen. T. 2. oper. pag. 110. in *tractatu de anima*.

(2) Sum. pr. p. q. 52. articolo I.

(3) E questo pur si vede indicato come cosa notissima quando Enea dice a Didone:

*Dum memor ipse mei, dum
spiritus hos reget artus*

Virg. Enead. lib. 4. v. 336. Ma di quel detto di s. Tommaso, già caro anche ad altri daremo altrove spiegazione più interna nel §. 478.

festare la sua gloria creasse gli animali e con tal gradazione e varietà di specie. Egli dava un saggio della sua potenza il quale supera ogn'immaginare: e congiuntamente presentava dimostrazione invincibile, che egli è l'arbitro supremo della materia, e non che ella era linite ai poteri di lui, ferma in se stessa, indipendente, indomita, inapplicabile.

240. Stupendissima cosa è poi che tutti questi moti sono eseguiti con leggi universali, e costantissime, quando l'anima vuole: oppure essa non sa di queste leggi, o non saprebbe dire come le applichi: nè se le sapesse, io penso, giungerebbe a poterle applicare con tanta prestezza e fiducia di effetto, quanta ne spiega in virtù della sua congiunzione. Ma su ciò torneremo a parlare nell'articolo VII.

241. E forse dall'esser l'anima propriamente la quale tiene unito a se il corpo, anzi che sia tenuta da questo, risulta che il potere di lei sul corpo si può estendere o perfezionare come sarà per essere nello stato di resurrezione beata.

242. Essendo l'anima più propriamente quella che s'insinua e tiene in date parti a se unito il corpo, dovremo concludere che se tali destinate parti, almeno principalissime, non sono già ben rilevate e distinte nella natura loro, l'unione non si dovrà concepire avvenuta, perchè manca il modo della unione. Così indarno si direbbe che l'auriga tiene per le redini a se unito il cavallo, quando non esistessero già distinte le parti per le quali questo è tenuto, o da tenere.

E questo è nuovo e più chiaro e saldo fondamento che la ragione ci dimostra per escludere il parere di Leibnizio e di Wolfio e di quanti altri insegnarono essere tutte le anime state create col mondo, o congiunte cogl'invisibili ovi, o semi originali messi nel seno di Eva, i quali colla varia successione e transito sarebbero fecondati e si

svilupparebbero in corpi umani nell'una o nell'altra donna. Imperocchè mancherebbevi, come si è detto, il modo della unione; quando pur si concedano que' primitivi, ovi, germi, o preludii de' corpi umani, de' quali fu disputato nell'articolo II. di questo capo.

243. Inoltre facendosi la congiunzione dell'anima, almeno come in suo principio, nel cervello, in quella parte o sede verso la quale è diretto il concorso de' filamenti ultimi de' capi de' nervi, affin ch'ella vi operi o siavi eccitata, potremo intendere che il tempo il quale ci abbisogna per lo formarsi e lo apparire di questi in sua distinzione, sarà quello che dee darci lume per conghietturare o definire prossimamente la distanza la qual passa dal concepimento alla unione di essa col corpo. Imperocchè quando siansi così ridotte le parti di questo, ma non prima, si può avere il modo della congiunzione delle anime, e col modo la congiunzione, e con essa l'uomo vivente nel primo stato suo, da spiegare a mano a mano l'ampiezza e la perfezione dell'unione.

Secondo le osservazioni fisiologiche per tutto il primo mese lunare dalla concezione riesce impossibile distinguere organo alcuno nella piccola massa gelatinosa nella quale è il preludio del nuovo vivente. I disegni di questi cominciano ad apparire nel secondo simultaneamente o gli uni appresso gli altri: e si scrive che nel principio del terzo mese lunare gli emisferi del cervello si rassomigliano a due vescichette membranose: che sulla loro superficie non vedonsi PERANCO le circonvoluzioni, ma si cominciano a scorgere i nervi (1).

Onninamente poi non saprei, non dieo riconoscere, ma intendere che sia mai stata congiunta l'anima a que' pic-

(1) Dizionario compendiato delle scienze mediche Venez. 1828. T. ottav par. 1. alla voce *Feto*.

ciolissimi corpi li quali nascono acefali cioè senza testa o solo con poco di essa; e nati appena ne muojono. Del quale fenomeno pur si narrano fatti non dubbi (1).

ARTICOLO V.

*Esposizione dell' influsso fisico secondo i Peripatetici ,
ove dello esser l'ANIMA forma sostanziale
del corpo.*

244. Vedutosi per Aristotile e per li più antichi seguaci di lui che dallo stato della congiunzione dell' anima e del corpo dipende la corrispondenza e condizione del commercio tra loro, corsero alle ricerche, e tentarono definire la natura appunto di tale congiunzione.

Notissime erano fra loro le due espressioni *materia prima*, e *forma*: colle voci *materia prima* si volea significare cosa affatto indeterminata, quasi come la specie rispetto agl'individui, e talora forse ancora come più parti disposte per dare un tutto, ma le quali nol danno senza la giunta di altre. La *forma* poi è ciò che determina, e restringe un essere indeterminato a divenire cosa determinata; ovvero è ciò che determina la specie a divenire questo o quell' individuo: e talora forse ancora è quel resto il quale è da unire alle parti per compiere un tutto: nè ciò discorderebbe dalla prima spiegazione, potendosi riguardare la specie come una parte, e come un'altra parte quello che alla specie si aggiunge, o si dee riguardare aggiunta per ultimare l'individuo.

245. Da tali nozioni venendo essi a spiegare il commercio tra l'anima ed il corpo ci dissero o parvero dire, che l'anima è come la forma, ed il corpo come la mate-

(1) Adelon *Fisiologia dell'uomo* T. I. pag. 174. Firenze 1826.

ria. Con che per una delle spiegazioni su le voci *materia e forma* risulterebbe che l'anima è come l'ultima determinazione nel corpo onde sia corpo, e se ne costituisca l'uomo (1).

Or questo importerebbe senza dubbio che vi è comunicazione e commercio fisico, o di fisico influsso tra i due componenti corpo ed anima, e che il commercio è come quello della comunicazione la quale si ha nell'individuo pur colla specie; non essendo quello se non la specie in suo restringimento finale, onde sen faccia la cosa che esiste, o possa esistere veramente. Ma tale esposizione parve daro insieme risultamenti contrarii alla natura e possibilità delle cose. Imperocchè fu detto che mal saprebbe indovinare come resterebbe all'anima il carattere di essere incorporea se fosse essa la determinazione ultima sovrapposta, onde il corpo sia corpo vivente. E crebbe il sospetto perchè in quella scuola si dicea che per la mutazione occorsa nel corpo passava nell'anima una tal cosa che si *spiritualizava*, e per le mutazioni occorrenti nell'anima passava nel corpo una tal cosa che si *materializava*. Con tali inintelligibili

(1) Anton. Genuensis Elementor. Metaphysicor. part. 3. cap. 1. proposition. IX. quasi nel fine pronunzia: *Animam ab Aristotile non ita habitam fuisse, ut ejus interpretes quidam arbitrantur, velut rem quae per se subsistere possit*: e vedi ivi cap. 2. prop. 2. 4. di essa nello Scolio.

Eduardo Corsini physic. particular. tractatu secundo, Disputatio 1. §. IV. scrive che Aristotile dice esser l'anima *actum primum corporis physici organici in potentia vitam habentis*. E questo atto primo del corpo fu considerato come l'ultimamento da sopraggiungere onde il corpo dall'essere vivo in potenza sia ridotto ad essere vivo in atto.

E s. Gregorio Nys. T. 2. oper. in sermone primo de anima sul principio scrive pur esso: *Aristotiles (putat) animam actum primum corporis naturalis potestate vitam habentis*.

detti o di senso multiplice e dubbio proponeasi, o voleasi dare a concepire quel sistema di fisico influsso!

246. E di qua nacque che dopo gli anni in che rivisse la filosofia aristotelica assai si stentava a spiegare e dimostrare ed ammettere la immortalità dell'anima; e non di raro se ne aveano querele ed accuse. Per tanto il dir che l'anima è *forma*, anzi come aggiungeano, *sostanziale*, della materia cioè del corpo, o dee ricevere senso puro, o si dee lasciare per sempre. Io non ho voglia d'ir frugando i grandi volumi per trovarmene la sentenza netta, e forse lucida come gemma: perocchè dopo i tanti dissidj altrui, mi avrei sempre addosso il sospetto se fossi, o no, stato interprete buono. Per tanto mi astengo dalla ricerca: addito però che assai dubito se il concetto sia stato capito di quel grande filosofo.

247. Come ho spiegato nell'articolo II. di questo capo, e come in altri del precedente, il corpo umano tiene una vita sua, quasi una pianta vivente. L'anima tiene una vita sua come sostanza semplice: e da queste due sostanze viventi congiunte con ordine certo, sebbene distinte fra loro, se ne articola, o risulta l'uomo vivente, o la vita di tutto l'uomo, la quale non è nè la vita dell'anima sola, nè quella del corpo solo. Per tanto se quando per Aristotile si dice che l'anima è *forma sostanziale* del corpo, e della materia sua, ciò s'intende detto non per formare il corpo, o l'esistenza di esso, ma per avere propriamente l'uomo vivente coll'unire al corpo, vivo l'anima pur viva; io non saprei più vedere non impossibilità di unione (1), e non ma-

(1) Girolamo Dandini Cesenate Gesuita compose *de corpore animato* in duemila trecento due colonne in foglio un trattato il quale dallo stesso scrittore è detto nel titolo: *luculentus in tres Aristotelis de Anima libros Commentarius Peripateticus*. L'opera fu impressa in Parigi l'an. 1611 e dedicata ad Errico IV.

terialità dell'anima. Imperocchè li due, corpo ed anima, si concepirebbero come distinti, e sopravvenire l'anima al corpo, quasi ultima determinazione o giunta ad aversene il tutto che è l'uomo, anzi a continuarsene pur la vita del corpo la quale senza quel congiungimento non continuerebbe (§. 235).

248. Chiunque sa le vicende della scuola teologica può di leggeri comprendere che opportunissime debbono essere le opere di s. Tommaso, estimatore e seguace anch'esso di Aristotile, a deciferare qual fosse la sentenza vera de' Peripatetici, almeno de' tempi suoi. Ma l'uso continuato che fa pur egli de' vocaboli *materia prima e forma*, e talvolta con senso vario nella voce *materia*, ora indicante la materia prima ne' concetti delle scuole, ed ora il corpo per la incidenza della cosa questionata, ne rende la sentenza oscura, intralciata, e presso che inassegnabile; e forse a chi non bene il considera, datrice di tutt'altro che del suo pensiero. In guisa che Antonio Genovesi, disaffezionato in ciò da Aristotile, reputa che s. Tommaso ne seguitasse strettamente la sentenza, e che nondimeno (1) *magis ex scholarum consuetudine quam ex animo* la propugnasse.

Ma quel filosofo argomentò dalle formole di s. Tommaso nell'opera contro i Gentili. Nondimeno ponderando imparzialmente ciò che è nella Somma, l'ultima e la più pregiata infra tutte le opere del s. Dottore, parmi, che se egli usò le formole allora consuete, le adoperasse con sentenza conforme a quella la quale abbiain detto che giusta sarebbe, e non da riprovare (§. 247).

Venutomi a mano quell'amplissimo tomo fui sedotto a leggerne e vidi insegnarvisi nel lib. 2. col. 733. esser l'anima forma, non però dedotta dal corpo stesso, ma venuta da fuori, intelligente e congiunta al corpo, e quindi essere sostanza vera e semplice per se stessa.

(1) *Metaph. part. 3. cap. 2. prop. XXI. Scholion A.*

Egli venuto alla questione su l'essere unita l'anima al corpo p. 1. q. 76. ar. 1. risolve che l'intelletto è forma dell'uomo e si unisce al corpo come la forma, perchè aggiuntagli l'anima razionale resta determinata la specie dell'Essere che è l'uomo, cioè ne risulta l'animale razionale. Certamente egli scrive: *natura uniuscujusque ex ejus operatione ostenditur: propria autem operatio hominis, in quantum est homo, est intelligere*. Lo intendere dunque specifica l'operazione dell'uomo, e tale operazione la natura di lui. Dunque il principio intellettivo ossia l'anima in tanto è forma del corpo in quanto che congiunta a questo determina la specie del composto, dandone l'animale ragionevole: e segue: *sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam. Relinquitur ergo quod intellectivum principium sit propria hominis forma*: vale a dire in quanto che ne fa risultare la specie la quale son gli uomini.

Più strettamente: l'anima è principio intellettivo e forma in quanto che riduce il corpo ad essere animato, o vivo di vita animale: ciò che senza l'anima non sarebbe: il corpo avrebbe generalmente la potenza ad essere vivo comunque, ma l'anima restringe e riduce tal generale potenza ad esser cosa di specie o natura, o vita definita e certa, quale è quella dell'uomo.

249. Sicuramente poi con tale spiegazione dee svanire tutto il susurro mosso contro il Concilio Generale tenuto in Vienna nel Delfinato l'anno 1311. perchè vi avesse definito che l'anima è *forma sostanziale del corpo* (1). È ma-

(1) In tom. 25. Collect. Conciliorum Ven. an. 1782 pag. 417. in Clementina prima de Fide si scrive

“ Porro doctrinam omnem seu positionem temere asserentem aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis aut intellectivae vere aut per se humani corporis non sit forma, veluti erroneam ac veritati catholicae fidei inimicam, sacro approbante Concilio approbamus, definientes ut si quis-

nifesto che quel Concilio nel suo decreto parlava dell'anima rispetto al corpo per aver l'uomo: e però v'insegnava che il Verbo nell'umanarsi avea preso corpo vero ed anima vera ed intellettuale; perchè senza queste due parti vero non si ha l'uomo: ciò che gli Apollinaristi negavano insegnando che il Verbo avea preso il solo corpo umano, supplendovi esso le veci di anima; o certamente di quella parte o proprietà onde l'anima si riguardava come intellettuale. Or questo è l'intento realissimo di quel concilio, e non l'usato a divulgarsene, cioè che volle dire che l'anima non istà nel corpo come il demonio negli ossessi. Di che niun cenno apparisce in quel decreto ove si parla dello esser l'anima *forma* del corpo. E si noti ancora che la dice *FORMA essenzialmente* e non *sostanziale*. Lo che finisce d'illuminare, e convincere, essersi voluto dire che l'anima è uno degli essenziali ad aver l'uomo vero, e non a fare che il corpo sia corpo, quasi l'anima sia modificazione del corpo.

250. Dal vedere che i Padri adunati in quel Concilio diceano l'anima *forma del corpo* non per costituire il corpo in primo suo stato, ma per avere insieme con esso l'uomo vero, tanto più sentomi eccitato a pensare che tale era pur

„ quam deinceps defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit
 „ quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis
 „ humani *PER SE* et essentialiter, tamquam haereticus sit censendus.

Un tal decreto risponde alle parole precedenti:

“ Fidei Catholicae fundamento firmiter inhaerentes, aperte
 „ cum sancta ecclesia confitemur Unigenitum Dei filium in his
 „ omnibus quibus Deus Pater existit, una cum Patre aeternaliter
 „ subsistentem, PARTES NOSTRAE NATURAE SIMUL UNITAS, (ex quibus ipse in se verus Deus existens, VERUS HOMO fieret) humanum corpus, passibile, et animam intellectivam seu rationalem, ipsum corpus vere et per se et ESSENTIALITER INFORMANTEM,
 „ assumpsisse in tempore, in virginali thalamo ad unitatem suae
 „ hypostasis et personae. „

la sentenza degli Aristotelici, almeno di que'tempi, e principalmente di s. Tommaso divenuto già famosissimo, e non ch'eglino riguardassero nell'animo un' ultima temperatura, determinazione, o processo della materia per la riunione del quale la materia o corpo esistesse, e non prima.

E perchè il corpo era distinto dall'anima, e l'anima vi si aggiungeva per averne l'uomo reale e vivo, fu divulgato in quella scuola che l'anima era tutta in tutto il corpo, e tutta in qualunque parte del corpo. Or se essa l'anima era una temperatura ultima o processo determinante il corpo; ben poteasi trovar tutta in tutto il corpo: non s'intenderebbe però come, e perchè dicessero che trovavasi tutta in ogni parte (1).

Riman dunque chiaro che se men facili da intendere, e da liberare da ogni taccia erano i concetti Aristotelici nel fondare e spiegare la reale e vera unione e commercio tra l'anima ed il corpo; pura in ciò fu la sentenza del grande Autor della Somma, e purissima in fine quella de' PP. del Concilio Viennese, quantunque ora disusatesi le formole e la intelligenza allora comune, del parlare, si voglia anzi redarguire che intendere.

ARTICOLO VI.

Spiegazione ulteriore è più interna nel commercio sul modo della unione tra l'anima ed il corpo: limitazioni del commercio, e come vi si abbia la sussistenza o persona.

251. **L**a somma degli articoli precedenti riduce a questo, che tra l'anima ed il corpo vi è reale commercio, e scam-

(1) Anzi s. Tommaso nella questione 76. art. 4. difende e spiega Aristotile e fa conoscere che quando quel filosofo dice che l'anima *est actus corporis* con ciò non esclude che l'anima esista realmente in se stessa.

bievole operazione dell'una nell'altro, e che più propriamente l'anima è quella che tiene a se unito il corpo, senza che ci apparisca ancora come unito lo tiene, in tanto che pure il corpo opera ond'essa ne resti commossa.

252. Qui dunque riecitando il vigor dell'esame e continuandolo, io m'interno e dico: Come è che l'anima unisce, e tiene a sè unito il corpo?

Cercandone una soluzione, non appariscono se non queste due vie per ottenerla: vale a dire: o che una sostanza unisce a sè l'altra stemperando la sostanza sua con quella della cosa unita, per es. com'è del vino con acqua: o che una sostanza unisce a sè l'altra coll'azione della forza sua. La prima maniera è un impossibile nel caso delle anime per essere queste semplicissime. Dunque rimane la seconda: cioè l'anima unisce, e tiene a sè unito il corpo coll'azione della forza sua (1).

253. Indarno si opporrebbe o presumerebbe che siavi altra cosa intermedia all'anima ed a questa sua forza ed azione colla quale intermedia cosa l'anima unisca e tenga a sè unito il corpo. Imperocchè non vediamo affatto come o perchè si possa immaginare questa ipotesi. E sempre si dovrebbe concepire che l'anima opera immediatamente su questa cosa intermedia. E se opera immediatamente su questa, come, o perchè non potrebbe immediatamente operare per sè stessa sul corpo proprio e sue parti coll'azione o forza sua? Rimane dunque fermo che l'anima unisce e tiene a se unito il corpo coll'azione della forza sua.

254. E se quando l'anima è infusa nel corpo, la con-

(1) Dispositivo a questa sentenza è il concludere di s. Tommaso (lib. 2. contr. Gent. cap. 56. verso il mezzo) *sic igitur substantia intellectualis potest corpori uniri per contactum virtutis suae* (forza agente). Allegheremo di poi formole esprimenti non la possibilità, ma il fatto. Qui si noti quel *contactum* della forza delle sostanze intellettuali con i corpi.

giunzione si fa per l'azione di questa forza, dovremo in perpetuo uso avvertire, che nell'ordine de'concetti innanzi è quest'azione, e poi l'effetto il quale è la congiunzione, e non prima è la congiunzione e poi l'azione che abbiain detto, la quale anzi diverrebbe in tal caso affatto inutile: mentre è tutto in contrario.

255. Ciò stabilito, è manifesta conseguenza che l'azione di questa forza debba essere continuata quanto si continua l'unione e commercio dell'anima e del corpo: Perchè da questa azione dipende, come si è detto, l'unione ed il commercio. E però non può questo affatto proseguire, se tale azione non persiste in sue repliche.

256. E si dee pure avvertire che questa forza dell'anima spende e tien perenne l'azione sua sul corpo, e non già che essa tal forza diventi cosa del corpo. Imperocchè il corpo dee servire all'azione perenne di essa affin di essere unito: là dove se tal forza in cosa del corpo si trasmutasse, svanirebbe quando più bisogna il potere dell'anima sul corpo, e quindi l'uso del commercio. Dunque una tal forza in sua perennità non si trasmuta, e cosa diviene del corpo.

257. E nemmeno l'azione della forza che diciamo si può concepire come un requisito onde il corpo divenga corpo. Imperocchè se ciò fosse, la forza comincierebbe l'azione sua su cosa la quale ancora non è corpo: laddove questa forza, come le cose antecedenti dichiarano, opera sul corpo per unirselo, e tenerselo unito. Dunque l'azione di questa forza non si può concepire come un requisito ultimo colla giunta del quale il corpo divenga corpo.

258. Ben però l'azione della forza con cui l'anima investe, unisce, e tiene a sè unito il corpo vegetante, e vivo è come un ultimo requisito, perchè se ne abbia un corpo animato, o la vita animale, cioè l'uomo vivente. Perchè con quest'azione si fa l'unimento dell'anima viva col corpo vi-

vo: ed è poi certo che unita l'anima col corpo vegetante, e non senza questa unione, risulta la vita animale, cioè la vita di tutto il composto chiamato uomo. Dunque l'azione della forza con cui l'anima unisce e tiene a se unito il corpo vivo, è come un ultimo requisito, aggiunto il quale spunta, e si manifesta la vita animale, cioè di tutto il composto umano.

259. Quando Dio accoppia l'anima col picciolo corpo vivo affinchè se ne abbia l'animale o l'uomo vivente, l'azione della quale parliamo spiega, presenta, o fa per parte dell'anima risultare naturalmente e non liberamente l'effetto dell'investire e tener essa il corpo a se unito. Imperocchè un tale investire e tener l'anima il corpo risulta dall'azione dell'anima sul corpo (§. 253). O dunque risulta dall'azione spesa liberamente, o dall'azione spesa naturalmente e necessariamente. Ma non proviene dall'azione nostra libera; perchè troviamo fatta l'unione innanzi di conoscerla. Quando dunque Dio accoppia l'anima al picciolo corpo, vivo per vita vegetativa, affinchè se ne abbia l'animale o l'uomo vivente; la forza con che l'anima investe o rende e tiene a se unito il corpo, spiega, o si trova come abbia spiegato, l'effetto suo non per libera volontà dell'anima, ma naturalmente o necessariamente, comunque ciò accada.

260. E diremo che la condizione principalissima perchè la forza uniente dell'anima scintilla, e si spiega, o scintillando e spiegandosi opera ad investire il corpo e tenerlo a se unito è lo stato di vita in che si trova esso il picciolo corpo al quale è infusa.

261. Altro è poi che quest'azione prorompa e si faccia naturalmente, ed altro che l'anima non la conosca già fatta, nè la senta, quando si esercita e si continua, quantunque nol sappia ridire. Così naturalmente, e non già per seguela de' nostri voleri abbiamo mani, piedi ec.; eppure conosciamo questo avere nostro indiviso.

262. L'azione con cui l'anima sotto i voleri del Creatore a se unisce e tiene unito il corpo dipende e si origina dall'essere l'anima una sostanza di un ordine dato. Imperocchè si fa naturalmente e per necessaria seguela, quando l'anima dal suo Creatore è posta in dato modo col corpo umano vivo. Dunque lo stato di sostanza di ordine dato, o certo, sotto i voleri di Dio spiega l'azione dell'anima e suoi effetti di unire e tenere a se unito il corpo vivo, onde seguane la vita animale.

E non so se questa idoneità naturale possa essere comune a tutte le sostanze creabili razionali, o se questa separi la specie di quelle che unibili sono ai corpi da altre che unibili non sarebbero. Ma ciò resta fra tenebre fin qui non diradate, e mi restringo alle anime umane.

263. La forza con cui l'anima unisce e tiene a se unito il corpo si dee riguardare come cosa affatto immateriale ed incorporea: perchè proviene, o risulta e si spiega dalla sostanza di essa anima: e la sostanza dell'anima è cosa affatto immateriale ed incorporea (§. 122). Ed oggi fin la forza di ciascun elemento de' corpi si riguarda come incorporea ed immateriale. Quindi Antonio Genovesi nella prima parte de' suoi Elementi Metafisici nella proposizione CLX. della Cosmologia pronunzia: *Omnes vires activae universi et activa principia sunt habenda incorporea*. Dichè se ne vedano ivi le spiegazioni.

264. L'intervento di questa forza per la unione fu pure già nota, e chiesta da dottissimi e santissimi antichi, come da altri appresso. Per es. s. Basilio nella Omelia *in illud attende tibi* (1) scrive: *admirare artificem (Deum) quomodo animae tuae vim ad corpus colligarit*. Egli dice vincolata questa forza dell'anima al corpo suo ma pe' voleri di Dio con modo cui l'ammirazione circonda, non lo inten-

(1) Basil. op. T. 2. Paris 1722,

dere sa rinvenire. Ed Ugone di s. Vittore acutissimo Canonico regolare del secolo XI. pronunziava (1): *habet quoque anima vires, quibus corpori commiscetur*, cioè si unisce e lo tiene unito, tale essendo il valore di questa voce ne' Padri su di argomento simigliante. Per le quali cose abbiamo in s. Tommaso (2) alquanto posteriore a quel Canonico: *dicendum quod ab anima humana in quantum unitur corpori effluunt vires affixae organis: in quantum autem excedit sua virtute corporis capacitatem effluunt ab ea vires non affixae organis*. Pe'quali detti si apprende non solo venir dall'anima una forza uniente, ma tenersi questa affissa ancora al corpo e suoi organi, intanto che altre forze tien l'anima che li signoreggia.

Per tanto sentirono la necessità che si avea di ricorrere ad una forza attiva e propria della natura dell'anima nello spiegare l'unione e reale commercio di essa col corpo gli scolastici i quali teneano per cose distintissime l'anima ed il corpo, quantunque non tutti o sempre usassero formole di espressione lodatissima, almeno come ora s'interpreta: E se ne vedano le congetture nella metafisica di Antonio Genovesi, scritta latinamente part. III. prop. 2. nella prova della seconda parte di questa. E consente pur egli con tale parere. E sen potrà qui rileggere il testo di esso Genovesi da noi prodotto nell' articolo V. del capo primo (§. 90).

Così ad ispiegare lo stato di commercio e precludere ogni assalto insistono pur altri su questa forza tra' recentissimi, come Sigismondo Storcheneau (3) Giuseppe Capociale già pub. professore nella università di Napoli nel suo *cursu Philosophiae* con data del 1825 al §. 424. e seg.

(1) Hugon T. 2. dell'oper. lib. 2. de anima cap. 13.

(2) Quaest. unic. de anima art. XI. in respons. 17.

(3) Storcheneau Psychol. Rational. sect. 2. §. 154.

tanto che nel §. 425. not. 3. aggiunge su gli oppositori: *in mentem revocent hi vim nihil materiale continere sed esse realitatem ab immateriali in materiale infusam*, e non già che essa material cosa divenga. Ed il P. Odoardo del Giudice scrittor pregevole quanto i due ora citati, a nome degli scolastici dice (1): *Denique non sunt ipsae substantiae (anima e corpo) quae seipsis spectatae agunt, sed vires quae neque corpus sunt neque materia*. E si vede pur questo ammesso e notato distintissimamente nel nuovo Saggio (del dotto e pio Rosmini) su l'origine delle idee impresso anonimo in Roma l'an. 1830. Imperocchè nel vol. 3. cap. XI. art. VII. è scritto: *Dal che io traggo (per conseguenza) che lo spirito col primo congiungersi individualmente con un corpo animale dee pur mandar fuori una cotale sua attività per la quale egli, quasi direi si abbraccia col suo corpo, e mescolandosi il percepisce, nè più il lascia, nè lascia* (2).

(1) Nella parte del suo corso latino intitolata Psycholog. Eclectica §. 343.

(2) E così parmi che la senta l'insigne Petavio nel suo lib. 1. cap. VI. §. 2. *de Angelis*. E concorde al congetturare di questi vedesi il P. Tournemini Gesuita nelle effemeridi *Trivult.* dell'anno 1703. come nota, riferendone il lungo testo, il P. Dmowski attual professore nel Collegio Romano nella pag. 350. par. 2. del tom. 1. delle sue latine istituzioni di filosofia an. 1840. Rom.

Ed oggi pur tra' Fisiologi si riconosce la necessità di ammettere alcuna forza interiore, sebbene d'ignota origine, onde il corpo sia mosso. Quindi nel tom. 2. della sua fisiologia elementare dopo considerati più fatti in uccelli e quadrupedi il Mangendie scrive nella pag. 65: *dirò che esistono nel cervello quattro impulsi spontanei, o quattro forze che sarebbero poste nelle estremità di due linee rette le quali si taglierebbero ad angolo retto* ec. Ma nè forze così concepite, nè tante bisognano: e vedremo nell'articolo secondo del capo secondo del libro seguente come l'unica e real forza che diciamo potrebbe soddisfare ancora ai fenomeni allegati da questo fisiologo.

Tali allegazioni fan chiaro che divulgato non insolito ad udire è il parere, significante che l'anima unisce e tiene a se unito il corpo umano vivo, comunque ciò sia, per gli effetti almeno, di una forza naturale come se essa la tramandi dalla sostanza sua, secondo i voleri del creatore nel far l'unimento e suo stato.

265. Questa forza poi se combina col generico nome di forza, affatto non conviene colla specie e natura di quella che *attraente* vien detta, divenuta tanto famosa ne' secoli nostri, e della quale certamente non seppero i grandissimi Tommaso di Aquino, Ugon Vittorino, e Basilio, tanto più antico di essi. Imperocchè la forza attraente vien riputata universalissima rispetto ai corpi; laddove la forza con che l'anima unisce e ritiene a se unito il corpo, non opera se non sul corpo umano vivo, e vi opera perchè ne risulti un tutto, un animale, nel caso nostro l'uomo vivente, nè a tanto valse mai la forza attraente, circoscritta dagli espositori di essa ai corpi soli.

E si può la forza attraente considerare nelle grandi distanze e nelle minime dal contatto. Qui non ha luogo nè la grandezza delle distanze nè la massa nell'anima la quale è semplicissima. Al più potrebbesi correre col pensiero alla forza traente nelle distanze minime da presso il contatto. Vi è però questo divario che l'anima spiega e fa sentire gli effetti dell'unimento per tutto il corpo comunque ciò sia, la qual cosa verremo a mano a mano dichiarando, laddove una particola del corpo non potrebbe altrettanto colla forza sua su tutte le altre di un corpo pari di mole all'umano, perchè di troppo lontane dal contatto.

E vi è pur da riflettere che nel congiungimento è l'anima che spande, o si trova ridotta a spandere, comunque ciò sia, la forza unitiva (§. 252) per investire e prendere o tenere a se unite le parti del cervello ivi presso ov'ella risiede, e quindi tutto il corpo: e non è il corpo che span-

de questa forza su l'anima ad investirla e tenersela unita: ed essa l'anima come già fu detto sostiene il corpo, non essa è dal corpo sostenuta (§. 236).

266. Concludiamo: L'anima unisce, e ritiene a se unito il corpo vivo (con gli effetti almeno) per una forza naturale non libera, la qual proviene dalla sostanza sua sui voleri del creatore ed investe e tiene: nè questa forza ha punto che fare con quella che chiamano attraente di qualunque maniera: generalmente essa è dell'anime uniente i corpi vivi da farne risultare la vita animale. Ossia per tale stato la naturale forza dell'anima è la uniente; il corpo è l'unito e tenuto unito.

267. Fu già dimostrato che ogni principio pensante razionale, e così pur l'anima umana (§. 70) tiene una forza motrice colla quale può muovere se stessa da luogo a luogo. Anzi che l'anima la tiene movendo pur di fatto il corpo suo (§. 112). Ora aggiungo che essa l'anima anche unita colla sua forza uniente al corpo, tien questa forza motrice da muovere se stessa ma insieme col corpo. Imperocchè dopo fatto l'unimento di lei col corpo l'anima tien già colla unitrice sua forza a se vincolato il corpo. Per tanto movendo ella se stessa colla sua forza motrice, anche indeliberatamente, non può non muovere il corpo insieme.

E dopo la congiunzione è manifestissimo che l'anima per la sua forza motrice fa uso di se come unita col corpo. Con questa agita, vibra, atteggia mani, piedi, testa, e tutto il corpo, e lo trasporta dove più vuole nel campo a lei destinato dell'esercizio suo. Il lottare, il saltare, il correre, e per qualunque maniera dar colpi, esprimono atti, o lampi di forza impressa al corpo qual già trovasi unito, e trasmessa e comunicata anche al di fuori: atti e lampi ripetuti più o men lungamente in quanta varietà si vuole, comunque ciò si compia.

268. Si avverta però bene che la forza motrice con

cui l'anima muove sestessa col corpo e sue parti non è la forza uniente, cioè quella colla quale investe e tiene a se unito il corpo. L'ultima è già spesa e presupposta quando l'anima muove sestessa col corpo; o quando il corpo per le interne come per l'esterne affezioni sue trovasi ridotto a farle sentire i variamenti che soffre; comunque ciò si eseguisca, la qual cosa tenteremo altrove dichiarare. E ci è pure questo divario che la forza per l'unimento opera naturalmente senza libertà niuna d'impulsi e di direzione, da noi sentita come libera: laddove la forza colla quale dopo il congiungimento l'anima muove sestessa col corpo e sue parti soggiace ai spontanei impulsi e liberi voleri della medesima.

Chiameremo delle due forze l'una *motrice*, l'altra *UNI-ENTE*, *unitiva*, o di *aderenza*, seguitandone che per essa il corpo si tien come *aderente* o vincolato coll'anima.

269. Ora notiamo: altro è la unione delle due sostanze, altro il successivo operare infra loro. L'unione sotto i voleri del Creatore è propriamente fondata dall'anima sul corpo come fu dichiarato: ma presupposta l'unione, o con essa, ambedue le sostanze operano l'una su l'altra ma convenientemente allo stato e poter loro. Tale distinzione tra 'l fare l'unione, e l'operare fra loro è trascurata comunissimamente.

270. Questa è la spiegazione, o più propriamente la congettura di spiegazione meno incongrua che possiamo fin qui presentare ad esporre come risulta lo stato di congiunzione donde è il commercio, intorno al quale abbiám pure cominciato a spiegare come l'anima operi dopo la congiunzione. E parmi che per tal modo l'adito si precluda alle opposizioni solite farsi contro la reale e fisica e vera comunicazione delle due sostanze. Certamente le due forze la uniente e la motrice si presentano a chi ben considera come reali e chieste dalla natura o stato degli effetti: e da

ultimo in esse forze niente è di materiale da spaventarsene. Ripiglieremo questa spiegazione nell'articolo VII. seguente.

271. Ora volgiamoci a rintracciare le limitazioni del commercio cioè nell'operare dell'una sostanza su l'altra. Eccone la prima. Secondo le spiegazioni date il commercio presuppone già spesa e posta in atto continuato la forza considerata come unitiva e l'anima posseditrice e governatrice del tutto che sen forma con essa. Dunque a procedere dirittamente e per parti essa forza, così spesa e tenuta in atto, viene appresso esercitata dall'anima principalmente, con spontanei o liberi impulsi aggiunti sul corpo così tenuto, o dagl'impulsi che nel corpo si eccitano contro, o verso l'anima.

Dico principalmente con impulsi spontanei o liberi, perchè la stessa forza unitiva, considerata come unitiva, cioè nella unione, può subire modificamenti secondo lo stato o vicende della sostanza dell'anima, e farne sentire gli effetti (1) nel corpo, ma necessariamente: laddove essa forza riguardata nell'esercizio dopo la congiunzione dell'anima serve ai liberi voleri di essa. Le verità qui espresse saranno sempre più dichiarate col procedere dell'opera.

272. Dippiù siccome le mutazioni che l'una delle due sostanze anima e corpo fa corrispondere nell'altra, le fa corrispondere mediante lo stato di congiunzione e non senza; e siccome la congiunzione presuppone sempre esse due sostanze viventi; così tali mutazioni sono da riguardare come limitate ad esprimere gli stati attuali e presenti delle due sostanze vive ma come congiunte e non come separate l'una dall'altra.

Dal che s'intende che in tale stato le mutazioni o vo-

(1) Per es. più intensi più accelerati o stimolanti comunque, non sapendone io distinguere le manifestazioni.

lizioni dell'anima per operare, quando sceglie di operare suppongono il corpo e sua natura, e però presuppongono ciascuna operazione intrinseca a questo, per la quale il corpo è corpo vivente, non già ne sono origine e causa: nè sono dirette a poterle in esso variare di natura: ma potranno reggere e muovere il corpo secondo che è congiunto. È manifesto che la circolazione del sangue, le diverse secrezioni degli umori, la traspirazione, le leggi colle quali si eccita il gusto, l'odorato ec. affatto non dipendono dai liberi voleri dell'animo. E per egual condizione dal corpo può dipendere lo stato attuale degli eccitamenti dell'anima a questa o a quella volizione; e non già che l'anima abbia o non abbia la semplicità, la facoltà d'intendere o di volere, le quali sono indispensabili nell'anima ad essere anima, non provengono dallo stato della congiunzione e suo esercizio.

273. Con ciò si dee meglio intendere, e saldamente ritenere come verità preliminare, che nell'uomo vivente l'anima non è fonte originale della vita del corpo, e che l'anima viene a questo congiunto perchè esso è vivo, e non che esso originalmente è vivo perchè viva è l'anima. Ciò che trovasi conforme al pensar dei teologi i quali insegnano che l'anima è congiunta al corpo vivo dopo un tempo determinato dalla sua generazione o cominciamento del suo sviluppo come altrove fu detto.

274. Delle quali cose è seguela che nella morte dell'uomo, cioè del composto umano, muore l'uomo perchè muore la vita del corpo, e però che l'anima parte perchè muore il corpo, e non che muore il corpo perchè parte l'anima. Questo è l'ordine naturale (1), così l'auriga lascia il

(1) Quando si muore per corso di malattia è visibile che l'anima parte perchè il corpo muore: e più visibile è ancora quando la morte è repentina o violenta, come nei decapitati, strangolati, soffocati, annegati, o per cadute, e per subite interne rot-

cavallo che muore e perchè muore, non il cavallo muore perchè l'auriga lo lascia. Tuttavia se contra l'ordine concepissimo partir l'anima dell'uomo innanzi che il corpo morisse, morirebbe pur l'uomo nel suo composto, e quindi il corpo; mancandogli chi lo tenesse in piedi, e lo riducesse agli atti esterni, necessari per continuare la vita: mancanze le quali non avvengono per sè stesse nel cavallo se l'auriga lo lascia; perchè con ciò non cessa di essere un tutto animato.

275. E non essendo l'anima il fonte originale del vivere del corpo, s'intende come essa non possa prorogare di un punto la durazione dell'uomo su la terra. Questa presuppone la vita del corpo: nè la vita del corpo dipende dall'anima.

276. Di tutti i moti naturali, spontanei, liberi squisitissimo è l'ordine nella vita animale dell'uomo. Quanto ai moti puramente naturali l'ordine è della natura o di chi la fece esistere con regola certa in tutto l'essere suo: l'ammirabilità più grande, come già fu toccato, si ha ne' moti voluntarii e liberi, considerando l'inesprimibile arbitrio concesso all'anima in questi sul proprio corpo, mentre nemmen essa intende, come tra' lampi de' suoi voleri spieghi con tanta corrispondenza que'moti, e li compia: ep-pure essa che li vuole, essa li fa sorgere. Ma su ciò daremo ancor luce maggiore nell'articolo VIII. seguente e nel capo I. art. II. e nel cap. III. art. I. e seg. del libro che segue.

277. Formato già lo stato di commercio sebbene la forza impellente o motrice con cui l'anima muove e mette il corpo nelle attitudini varie dipenda da essa, nondimeno limitato è questo dipendere, perchè la forza datale per tan-

ture ec. Il corpo cessa di vivere, e l'anima parte; e non per contrario.

to è di una dimensione determinata, la quale non si oltrepassa per intensità de' nostri voleri. Per es. perchè l'anima traslochi ed atteggi il corpo come più vuole si presuppone che la gravità di esso perda l'effetto suo coll'essere noi sostenuti dalla superficie terrestre o da altra massa qualunque non manchevole in sua resistenza: altrimenti per quanto l'anima si adoperasse in contrario, tutto l'uomo ne sarebbe rapito, e precipiterebbe. E se altri sostenuto come si è detto, volesse mettersi a volo senza sussidj compagni, ne rovinerebbe ancora; tornando la gravità per se stessa a far sentire l'efficacia sua a fronte di tutti gli sforzi contrarii dell'anima sul corpo dal quale è circondata.

Diminuitasi però, sospesa, o tolta, o superata la gravità del corpo l'anima lo porterebbe in alto dovunque come chi vola. Di che forse abbiamo un qualche primo indizio quando i corpi de'santi si elevano per estasi sempre verticalmente, anzi che parallelamente all'orizzonte: nel quale dimostramento l'effetto par come di gravità diminuita, o vinta, comunque in parte.

Per egual modo l'azione de'venti, di turbini, di correnti di acque, o di altre esteriori percosse prevale o può prevalere a tutti gli sforzi co'quali l'anima, tenendo naturalmente a se unito il corpo suo, lo muove, o lo trasporta. Sebben dunque l'anima tenga a se unito il corpo e lo muova, nondimeno la sua forza riguardata comunque, sia nell'atto primo del congiungimento, sia dopo per l'esercizio del governo dell'uomo, è ristretta entro confini certi, non si estende quanto i nostri desiderii vorrebbero, se straordinario divino soccorso non sopravviene.

278. E si vede anche pure un ordine certo ne'movimenti per es. se dirigo un occhio verso un oggetto vi si dirige anche l'altro: se camminando promovo un piede, intanto rimane fermo l'altro: se protendo un braccio verso una parte, protendesi l'altro nella opposta: se la linea del

centro di gravità del corpo umano fino a terra non cade entro la base che lo sostiene, esso ne rovina.

E così pure la forza motrice dell'anima è limitata su la specie de' moti che ella può suscitare nel corpo. Conciossiachè essa da se non vi può formare impressioni quali appunto vi farebbero gli oggetti esterni. Per es. l'anima fa muovere e girare l'occhio per la visione della campagna, degli edifizj ec. e non l'anima essa stessa mette, nè potrebbe mettere nell'occhio mozioni quali appunto l'aspetto vi produce di tali oggetti. L'anima dirige ove le piace le nostre orecchie per udire armonie, recite di poesie, di sermoni ec. e non essa crea, nè saprebbe creare nelle orecchie que'moti che tali udienze vi ecciterebbero.

279. Nel che non solo vediam nuove limitazioni nella forza motrice dell'anima; ma siam pure convinti che assai differisce la serie e numero, e modo delle operazioni le quali l'anima come congiunta fa risultare sul corpo da quelle colle quali il corpo come congiunto anch'esso vien mosso perchè l'anima le intenda. L'anima vi opera come rettrice indisgiunta e libera insieme ma dentro certe limitazioni: il corpo vi opera sempre come non libero colla espressione delle parti che lo compongono e delle affezioni in che sono per lo stato di congiunzione con essa l'anima.

280. Ma tentiamo più ancora i limiti della corrispondenza tra le due sostanze anima e corpo. È comune insegnamento che alle mutazioni dell'anima ne corrispondano altre nel corpo, e vicendevolmente. Ma tale insegnamento sarà poi vero in tutta la estensione?

In contrario si chiede: or non potrà mai l'anima, sebbene congiunta in vita animale, emettere e continuare entro se stessa atti d'intendere o di giudicare, almeno speculativamente senza che seguano e s'imprimano de' moti nel cervello e per esso nel corpo?

È questo un quesito gravissimo nella scienza che trat-

tiamo, e del quale poco, o con incertissimo sguardo, oggi almeno, ne curano l'argomento e la risoluzione; quasi non appartenga ad indicare la dimensione precisa del commercio tra l'anima ed il corpo.

Io seguendo le mie considerazioni concludo che l'anima sebbene congiunta in vita animale possa entro sestessa, venutogliene l'incontro, emettere e continuare degli atti anzidetti senza che debbano seguire moti compagni ossia espressivi di essi nel cervello, eccetto i moti li quali provenissero dall'agitarsi e commoversi dell'anima nella sostanza colla sua forza considerata come unitiva, e nell'esercizio per tenere liberamente il corpo dove o come lo tiene, o le bisogna tenerlo intanto che forma quegli atti interiori d'intendere o di risolvere ec. Imperocchè secondo che si è dimostrato, nell'anima si distingue la virtù pensatrice dalla forza unitiva e motrice; lo aderir poi l'anima al corpo, il tenerlo a se unito, lo infletterlo e trasportarlo dove più vuole ec. sono effetti della forza dello spirito applicata in quanto è unitiva originalmente dall'autore della congiunzione, e lasciatone allo stesso spirito lo applicarla in quanto concerne l'esercizio di essa congiunzione col moto. Ora gli atti che l'anima, raccolta in se stessa, fa per esaminare, intendere, risolvere sono atti non della forza uniente o motrice, ma della pensatrice, massimamente dove tacion gli affetti. Dunque l'anima entro sestessa può, venutogliene l'incontro, cominciare, e proseguire ad esaminare, giudicare e ragionare senza che in forza del commercio zampillino e sorgano successivi moti nel cervello, eccetto quelli che l'anima vi cagionasse colla forza unitiva o motrice per lo agitarsi di lei nella sostanza massimamente tra calde affezioni, o per tenere intanto il corpo dove, o come vuole, o le bisogna tenerlo.

E si può vedere com'era pur questo l'insegnamento di maestri gravissimi nella chiesa: E s. Tommaso nella *Que-*

zione unica (1) de anima entro l'articolo secondo nella risposta alla opposizione tredicesima scrive: *si dee dire che l'anima per quella parte per la quale supera tutta la proporzione col corpo tiene una operazione nella quale al corpo non comunica: nè da ciò segue che l'anima in qualche modo non sia unita al corpo.*

E nel articolo X in corp. aggiunge (2): *All'anima umana in quanto ella eccede la capacità del corpo, rimane una virtù da operare alcune operazioni, (quali sono l'intendere e il volere) senza comunicazione del corpo: ciò che pur dice nel libro 2 contra i Gentili al capo cinquantesimo settimo.*

Le quali cose insegnando 'egli rinovava ciò che per Gregorio Nissenò si era già detto nel suo trattato su l'anima impresso nel tomo secondo delle opere sue: perocchè ivi a pag. 110 è scritto: *Idem enim usuvenit cum (anima) considerat aliquid ex intelligibilibus. Tum enim, quoad ejus fieri potest, se a corpore sejungit, et sui juris fit, ut sic iis quae sunt incumbat.*

281. Diversissimo è il caso delle mutazioni incidenti comunque nel corpo e considerate in rispetto dell'anima. Tutte, quante sian esse, vi accadono come effetto del moto, e secondo le leggi di questo. Per tanto tutte queste mutazioni, comunque indotte, investono più o men chiaramente la forza unitiva e motrice dell'anima secondo che questa forza è diffusa nel corpo, e però non possono non essere sentite dall'anima stessa per la virtù pensatrice colla quale intende se stessa: ciocchè meglio sarà dichiarato.

(1) Tom. 8 ediz. Rom. „ *Dicendum quod anima habet operationem in qua non communicat corpori ex ea parte qua superat omnem corporis proportionem* (come nel meditare) *Ex hoc autem non sequitur quin sit aliquo modo corpori unita „*

(2) B. Th. *animae humanae quia excedit corporis capacitatem remanet virtus ad operandum operationes quasdam sine communicatione corporis sicut intelligere et velle.*

282. L'uomo entro la nave può pensare, desiderare, far atti interiori quanti ne vuole senza che la nave se ne commova: ma se egli vi eserciti la forza motrice, ne vanno gli effetti pur su la nave. E se la nave si agiti per tempesta, o comunque, non può quel pensatore non esserne sempre incolto e mosso. Evvi in questo esempio una qualche somiglianza di limiti pel transito degli effetti nel vicendevole commercio dell'anima col corpo.

283. Gli atti che fa l'anima entro se stessa discutendo, risolvendo, desiderando sono atti che le scuole chiamarono *immanenti*, vale a dire concepiti, espressi, contenuti nell'anima, non trasmessi fuori nel corpo: eppur le scuole ammettevano il vicendevole commercio di lei col corpo. A seguir dunque gl'intenti delle scuole possiam raccogliere che gli atti della virtù pensatrice considerati come tali non importano che seguano nel cervello mozioni espressive di essi quante volte taccian gli affetti, onde non siane risalto nella forza uniente o motrice. Noi torneremo altra volta a questi concetti relevantissimi nel delineare lo stato di congiunzione dell'anima col corpo.

284. E se chiedasi qui, come è dunque che nel lungo meditare la testa ci si scalda, e stanca, e spesso cen duole; risponderemo che il lungo meditare è come un lungo ritirarsi dell'anima dalle operazioni esteriori entro se stessa, cioè dallo stato di congiunzione esercitato con la forza motrice: e tale sforzo e quasi ritiramento e sospensione a non trasmetter de'moti, come per ordinario si trasmetteano, è violento quanto più vivo e lungo: e quindi è lo scaldamento, quindi la stanchezza e fino il dolore nel meditare troppo lungo, e su cose troppo complicate.

Che se alcuno aggiungesse ancora dicendo, se l'anima può fare tali atti entro se stessa, e senza che ne seguano nel cervello moti compagni e distinti quanto distinte sono le idee che in tale stato nascono; donde avviene che

il meditare ora ci è facile, ed ora difficilissimo? Donde è che tra' calori estivi e tra lo spirare di certi venti non abbiamo quasi vigore, nè buon successo per meditare? Se alcuno così aggiungesse, risponderei che vien da questo che que' calori e que' venti e cose altrettali indeboliscono e spossano lo stato e senso che ha l'anima della vita animale: ciò che ad essa è di continuata noja e disagio: e quindi la svogliatezza, l'alienazione, e quasi minorità di sestessa per meditare: anzi per imprendere qualunque operazione, e non che l'anima non possa continuare colla virtù sua gli atti interiori d'intendere e di analizzare senza eccitare de' moti corrispondenti nel corpo.

E se vogliasi qui supporre che l'anima, mentre pensa e medita entro sestessa, senta sempre cioè tenga sempre espresso nel pensiero lo stato della congiunzione col suo corpo e sue parti; tanto più se ne intenderà la origine piena del disagio o noja, o perturbamento di essa l'anima a persistere meditando in mezzo a tali vicende di stagioni e di salute. Ma su questo sentir l'anima, in tanto che medita, tutto il corpo e sue parti, noi abbiamo già dato delle dichiarazioni (§. 222): assai più luminose però ne saran date nell'articolo secondo del capitolo primo e nell'articolo primo del capo secondo del libro che segue.

285. Considerando ad uno ad uno gli uomini pel commercio dell'anima col corpo non solo sono da riconoscere le limitazioni già esposte, ma sono necessariamente da ammettervi anche delle differenze proprie di ciascuno. Imperocchè in ciascun uomo tanto l'anima quanto il corpo ha le sue differenze individuali per le quali si discernono, anima da anima, e corpo da corpo (§. 158). E se in tutti una o medesima specificamente è la congiunzione dell'anima col corpo; non pertanto anche questa ha, nè può non avere li distintivi proprii in ciascuno; risultando ciò naturalmente ancora pel divario individuale delle parti costi-

tuenti ogni uomo. Per es. tutti in Roma si acconciano vesti di una data forma al dosso: or s'investighi se l'applicazione di questi uniformi possa ottenersi senza divario niuno in tutti. A chi divien più stretta, a chi più larga, ad uno in una parte, ad altri in molte: altri vi opera più speditamente ed altri meno. Così venendo allo stato di commercio altri, quasi lampo, brillano per cento operazioni ad un tempo, mentre altri a stento ne fornirebbero una sola: vedi nel guardo dell'uno l'amorevolezza, laddove da altri esce il terrore, il disprezzo ec.

Or si notino queste limitazioni individuali sia dal canto dell'anima sia del corpo, sia della maniera della congiunzione delle singole anime col corpo che viene applicato a ciascuna. Imperocchè da tutti questi lati son da ripetere le tanto maravigliose varietà le quali appariscono quaggiù negli uomini viventi, massimamente quando si vuol considerarne l'esercizio e fruttificazione delle forze intellettuali.

286. La preminenza dell'anima sul corpo nel reggerlo e muoverlo sarebbe stata detta dagli antichi condizione di *Principale* cioè nell'uomo: tra greci *Igemonicon*.

287. Nell'uomo si dee riconoscere che uno solo è l'operante colle due sostanze congiunte, perchè con esse due sostanze risulta un solo individuo vivente composto, il quale non è il corpo, nè l'anima sola (§. 230), e perchè in questo individuo l'anima è quella che tiene a se unito il corpo, laddove il corpo le si tien congiunto perchè vi è tenuto, e perchè così tenuto, per essa e con essa opera negli atti di libera direzione detti *umani*. Per tanto nell'uomo si dee considerare che uno solo è l'operante nelle due sostanze congiunte per modo che se ne abbia un individuo.

288. Qualunque Essere vivente semplice o composto, considerato come principio intero di operazione propria o comune di esso vien detto *sussistenza*. E questo Essere è chiamato *Ipostasi* o *Persona* ancora se nella sussistenza siavi la facoltà di ragionare, o quanto al ragionare equivale.

289. L'uomo nel suo composto è sussistenza e persona: perchè in esso uno è l'operante sebbene colla operazione delle due sostanze: la quale unità ne conduce a dovere in esso riconoscere la sussistenza. E dippiù vi è la facoltà di ragionare, come a tutti è palese, ciò che importa i caratteri di persona (§. 288).

Siccome però la facoltà di ragionare è cosa in tutto dell'anima; avvertiremo che all'anima propriamente è dovuto lo stato di persona nell'uomo.

290. In ciascun uomo una sola è la sussistenza ed una la persona, perchè uno solo è l'individuo vivente ed operante, ed uno il *Principale* o motore e direttore dell'operazione combinata e comune.

La persuasione di essere ciascun di noi un solo individuo, una sola sussistenza, una persona sola è indelebile e comune in ciascuno, preso nel suo tutto.

Per tanto niuna spiegazione del commercio tra l'anima ed il corpo deve essere ammessa se non termina a questo che l'uomo vivente è un solo individuo, una sola persona in due diverse nature considerate come congiunte. Imperocchè l'anima affatto non è il corpo: e nondimeno ciascun uomo porta con se la interna ed indelebile persuasione di essere un solo individuo, un *Io*, un *Me*, un *Mestesso*, come oggi favellano.

Nel sistema di congiunzione da me esposto non solamente il commercio tra l'anima ed il corpo è reale o fisico, cioè di naturale influsso, ma dippiù rimane fermo e chiaro che in ciascun uomo uno solo è l'individuo, una sola la sussistenza, una sola la persona, una sola la vita propria di tutto il composto, la qual sorge dalle parti viventi, presupposte distinte ed unite, e coordinate con stato certo. Per tanto la congiunzione o commercio, come fu esposto, segue e presenta la natura qual si trova, non favoleggia intorno di essa.

ARTICOLO VII.

*Ipotesi famose de' Cartesiani e de' Leibniziani per spiegare
il commercio dell'anima col corpo: Mancanza.*

291. **P**er quanto la spiegazione del fisico influxo riuscisse inintelligibile e pericolosa almeno presso gli Aristotelici primitivi, era sempre da riflettere che il male stava in quella, e non già nel fisico, o reale e vero commercio fra l'anima ed il corpo: e che però la spiegazione aveasi, come per noi si è procurato, da emendare, e far buona, non il reale commercio era da escludere. Nondimeno filosofi grandissimi accorsi al riparo esclusero non i mali delle spiegazioni, ma fin lo stesso commercio fisico e naturale e vero tra le due sostanze, anima e corpo. Essi sparsero la maraviglia, ma non illuminarono, nè convinsero.

292. Cartesio, anzi Malebranchio propriamente, e non Cartesio (1), insegnò che l'anima niente opera immediatamente essa per se stessa sul corpo, e niente il corpo su l'anima: ma che avvenendo mutazioni nel corpo, Dio che sempre assiste (voce famosa in quel sistema) prende occasione da quelle a creare e suscitare le corrispondenti nell'anima; e parimente che avvenendo mutazione nell'anima; Dio piglia da esse occasione per crearne, e farne sorgere le corrispondenti nel corpo. Fu tal sistema detto dell'Assistenza, e più volgarmente delle cause Occasionali, perchè Dio continuamente vegliando ed assistendo prende occasione dalle mutazioni occorse in una delle due sostanze a suscitare le corrispondenti nell'altra.

(1) Vedi Sigismondo Storcheneau Psycholog. part. 2. sect. 2. cap. V. §. 10.

In questo sistema vedo che l'anima è viva, e vivo il corpo, ciascuno da sè: ma non vedo la vita comune di tutto il composto. Ciascuna operazione finisce per sè stessa nelle parti, cioè nell'anima, o nel corpo ove accade, ma niuna per sua condizione è comune nel Composto: e ciò che si dice far Dio in una sostanza per occasione presa dalle vicende dell'altra, si concepirebbe fatto ugualmente, anche supposte le due sostanze disgiunte e lontane l'una dall'altra per molti e molti stadj. Per tanto dove è qui la vita del composto? dove la vita animale? cioè dell'uomo? E se qui manca l'uomo vivente, gli autori non parlano dell'uomo della natura, dell'uomo proposto da spiegare; e niun interesse vi resta per ascoltarli: nè piacemi raccogliermi altre lamentanze, quando l'anzidetto, tutte le sorpassa, e comprende.

293. Non contento delle spiegazioni Aristoteliche, e non delle invenzioni Cartesiane, o Malebranchiane, nemmeno come erano ridotte tra' continuatori di quella scuola, Leibnizio, celeberrimo tra' filosofi del secolo decimosettimo propose il sistema dell'*armonia prestabilita* in questo tenore: Egli suppose che ogni corpo umano ha le sue vicende e mutazioni successive per la natura e forza interiore appunto del corpo stesso: e suppose insieme che ogni anima ha pur le vicende o mutazioni sue nello stato dell'intelligenza per la forza interiore dell'anima considerata solamente in se: Dopo tali supposizioni egli disse, che Dio avea congiunto que' corpi e quelle anime le quali sarebbonsi trovate corrispondenti nelle vicende, come se uno le avesse eccitate nell'altro quando eran proprie di ciascuno, e non causate o comunicate dall'altro. Anzi disse, o fu interpretato che dovesse dire, che questa cospirazione o concordanza di atti, di vicende, o di stati fu a Dio ragion sufficiente per unire piuttosto l'uno che l'altro corpo con una delle anime; laddove ne'sistemi sia dell'influsso fisico, sia

delle cause occasionali manca simigliante ragione per lo congiungimento.

Tali erano i concetti di Leibnizio per ispiegare come riescano, o si trovino conformi gli atti dell'anima con le mosse o stato del corpo: e tale è il sistema, detto dell'*armonia prestabilita*; perchè Dio prestabilì fin dagli anni eterni consociare, e consociò finalmente que'corpi e quelle anime le quali sarebbero per essere consentanee nelle vicende, come se l'uno le avesse fatte sorgere nell'altro; quando era concordanza come di due orologi i quali si trovano di aver concordi le mosse nelle frecce indicatrici delle ore senza che l'uno operi nell'altro. Cristiano Wolfio pregio ed amò questi pensieri, e vi sparse luce ed ordine da far sensibile quell'armonia se trovavasi nella natura. Ma la natura, esaminata, non mostra di contenerla.

Anche in questo sistema ciascuna parte, anima e corpo, sta da sè, nè si vede affatto la vita comune di tutto il composto, cioè la vita animale. Non vi si scorge, e propriamente non vi si parla dell'uomo vivente. Due sarebbero gli attori, ciascuno limitato in sè stesso: due le sussistenze, una nel corpo, l'altra nell'anima: una la persona nell'anima e non da considerare in tutto il complesso ossia nell'uomo, vivente e razionale insieme. A che dunque trattenerci sopra tal sistema più lungamente, se propriamente non vi si parla del commercio dell'anima e del corpo nell'uomo vivente?

Così trascurò tutte le osservazioni che vi si fanno in contrario, e quella principalmente che ripugna alle proprietà della materia, che un corpo faccia da se tante variazioni, quante ne fa il corpo umano, per cospirare coll'anima. Per es. la materia non muta da se direzioni: ed il corpo umano nell'uomo vivente, non fa che variarle. Quante non sono mai le inflessioni diverse della lingua e de'labbri nel pronunziar, conversando, parole in copia, massi-

mamente d'idiomi diversi? L'armonia dunque, come è qui concepita, non esprime ciò che osserviamo in noi, nè presenta l'uomo della natura.

E non è vera affatto la ragion sufficiente che dicono, desunta dallo stato delle vicende del corpo per congiungerlo anzi ad una che ad altra anima: perchè il corpo umano pigliato separatamente da se, prossimamente dopo i natali almeno, non ha come poter dirigere, non come continuare il vivere, e crescere: e però la corrispondenza si origina per la congiunzione, e non altronde: è prodotta nel corpo, non il corpo la presenta esso stesso come natural progressione dell'esser suo.

Così nemmeno curo tutte le difese addotte per escludere o sminuire gli assurdi soliti a divulgarsene: perchè sempre si può ripetere, che non vi si parla del commercio tra l'anima ed il corpo dell'uomo, qual si ha nella natura.

294. Non credo poi giusto che l'ipotesi delle cause occasionali, e l'altra di Leibnizio si aggravino di accuse anche non reali. Per es. il P. Jacquier nelle sue istituzioni filosofiche (1), ciocchè si è pur fatto, da altri, le riprende come tolgano ogni certezza della esistenza de'corpi. Eppur si dee ravvisare che ciascuno di questi due sistemi comincia col mettere per fondamento l'esistenza delle anime, e quella de' corpi nostri, come di altri i quali operano su questi. Ed in que'sistemi non vi sarebbero occasioni e non armonia d'idee senza del corpo nostro e degli altri. Tanto vi si tien per certa l'esistenza di questi! E vedo anch'io che questa potrebbe esser detta certezza di supposizione: è però vero che è sempre interna ed inseparabile dal piano delle spiegazioni.

Nondimeno parmi che gli autori de'due sistemi espo-

(1) *Metaphysica* part. 2. cap. 2. §. IV.

sti dianzi abbiano gareggiato in proporre chi meglio sap-
pesse inventare e deludere, in tanto che ciascuno è testi-
monio a se stesso di non essere, anzi che vorrebbe non es-
sere l' uomo delineato nelle ipotesi loro. E desiderosi di
appigliarci al vero il quale cerchiamo, ci restiamo col fi-
sico influsso, purificatane la spiegazione, non escluso il rea-
le e vero commercio dell' anima col corpo, e vicendevol-
mente.

ARTICOLO VIII.

*Sul modo col quale si esercita la comunicazione dell'anima
col corpo, supposta già l'unione di quella con questo.*

295. **S**i è già veduto che tra l'anima ed il corpo nostro
si ha reale commercio: che l'anima propriamente è quella
che unisce e tiene a se unito il corpo, e come si faccia
questa unione, posta la quale anche il corpo opera su l'a-
nima. Rimane che investighiamo più distintamente come do-
po fatto il congiungimento ciascuna delle due sostanze ope-
ri su l'altra. Foltissime sono le tenebre tra le quali ci av-
venturiamo: nondimeno dalle tenebre si esce verso la luce:
Tentiamo, per quanto ci è dato, simile uscita.

296. A procedere con appoggio fermo cautissimamente
verso l'intento, osserviamo o ricordiamo che tutte le parti
del corpo nostro se ricevono mutazione alcuna ne trasmet-
tono l'annunzio sino al cervello e quindi all'anima. Or tali
parti considerate come stromento da trasmettere all'anima
l'indizio di ogni loro variazione sono detti *organi sensori*
con voce comunissima, e la quale ne' libri che seguono,
dovremo tanto ripetere. Or qui cominciano le discussioni.

E primieramente si dimanda: come opera mai ciascu-
no degli organi sensorj? Opera tutto alla rinfusa nel suo
ministero? O son da distinguere in ognuno parti da par-

ti? se ne hanno alcune per le quali anzi che per le altre si eccita nell'anima l'annunzio de'variamenti del corpo nello stato di vita animale? Questa è la questione principalissima da risolvere quando s'investiga come nello stato di unione l'una sostanza operi su l'altra.

297. Fin dall'ultima antichità si concluse, e per esperienze replicate in tempi più vicini a noi, principalmente su li cani, legando, tagliando, martoriando, fu confermato, che le parti per le quali l'anima riceve o giunge a sentire le mutazioni occorse nel corpo, sono propriamente e senza niun dubbio, i nervi e rami loro diffusi, come già fu dichiarato, minutissimamente in tutta la superficie interna ed esterna di esso per artificio maraviglioso.

E facile ne è, dicono, moltiplicarne la sperienza. Imperocchè se uno o più fascetti di nervi si taglino, o leghino, o premano strettissimamente, tutte le impressioni fatte sul corpo più abbasso del taglio, o legame, o pressione, affatto non passano all'anima, nè vi sono scutite, mentre sentite vi sono le variazioni fatte nelle parti sopra il taglio, o legamento, o pressione.

Per tanto i nervi e loro diramazioni furono riguardati come le parti sensitive, quasi in esse risieda il senso, mentre il senso è dell'anima propriamente, entro il tutto della vita animale con rapporto alle fibre e luoghi e modi onde vien perturbato, o suscitato con successione tal volta indiscernibile (1). Ond'è che queste sien da considerare dette sensitive non perchè sentano esse, ma perchè per esse vien portato all'anima l'avviso della mutazione avvenuta nel corpo, o nel tutto della vita animale, e perchè dopo

(1) *Id ipsum fere absque controversia* STABILITUM est APUD OMNES cerebrum videlicet sensationum omnium esse sedem, seu in eo commune quoddam sensorium residere: NERVOS autem instrumentum tum sensus cum motus praesertim voluntarii ec.

Caldani Institution. Physiolog. §. 197.

ciò l'anima distingue i membri, e il luogo ov'è la mutazione la quale si annunzia: Quindi più accuratamente saran chiamate *sensifere*.

298. Sono i nervi come tanti fascicoli elastici, e tenaci, formati da altri via via minori, e ciascun di essi da fibre e filamenti sottilissimi della polpa stessa del cervello. È poi tanta la sottilità de' primi filamenti che ci abbisognano migliaja di essi per formarne una linea quadrata (1) fattone il riscontro co' piccioli insetti. Tanto è difficile poterne raggiungere ed esplorare i filamenti primitivi, cioè non composti da altri.

299. Fu cercato se oltre i nervi si abbiano altre parti datrici di senso, e fu dato a conoscere che tali sono le fibre del cervello e le arterie. Ma di qua non sorge eccezione: perocchè alle arterie sono annessi qua e là de' nervi, e perchè sono circondate fra le altre di una tunica nervosa: Li nervi poi sono una quasi continuazione del cervello per tutto il corpo come già da altri fu scritto, e si scrive. Rimane dunque, che l'eccitamento pel senso è nei nervi.

300. Alla prima questione succedono da risolvere pur queste: I nervi servono tutti all'offizio anzidetto? come per essi si tramanda sino all'anima l'annunzio delle variazioni occorrenti nelle parti del corpo? Vi è mezzo certo alcuno? Esaminiamo.

Tutti possiamo osservare ciò che Boerave scrisse (2) che il nervo (uno per tutti) *nuspiam tensus, sed ubique laxus procedit*: cioè che si propaga e sparge come cedevole e senza tensione pel corpo: E ne sono dimostrazione l'agevolezza maravigliosa colla quale moviamo la persona. L'agilità nella danza, nella scherma, nel tocco delle corde so-

(1) Sommerring. *Fabbrica del corpo umano* T. 5. §. 114.

(2) In praelect. *de morbis nervorum*.

nore, nello scrivere, nel gestire. Poni la tensione e rigidità nei nervi; e tu gli avrai perduti questi maravigliosi vantaggi. Cedevole dunque, e quasi floscio è lo stato de' nervi nel corso loro.

Quantunque pe'nervi si trasmettano le impressioni accadute nell'organo sensorio, non tutti servono a questo ufficio: e sono da distinguere quelli che vi servono però detti *sensorii* (1) da altri detti *motori*, come istromenti del moto: Così per essi l'anima produce i moti volontari o liberi delle labbra, delle mani, de'piedi ec. E generalmente qualunque particella del corpo nostro, entro e fuori comunque eccitata e scossa può dar causa all'anima di sentire: ma non l'anima potrebbe in ciascuna di esse minime fibre o parti far nascere un moto volontario proprio del luogo con espressione certa: Per es. noi siam sensitivi nelle orecchie: e pur fu notato che queste nell'uomo non sono mobili a volere dell'anima, o pochissimo. Egli è dunque visibile che son da distinguere i nervi motori dai sensorii, e forse la fabbrica loro differisce come pur quella differisce delle vene dall'altra delle arterie (2). Non è da tacere però che vi sono de'nervi inservienti al moto, come al senso (3).

301. Quando l'anima pe'suoi nervi muove alcuna par-

(1) E tra li sensorii stessi non tutti sono ugualmente sensibili. Quindi il Sommerring. nel tom. 4. §. 290. scrive i ramoscelli ed i filamenti del nervo simpatico risvegliano sensazione e dolore solo allor quando sono molto distesi, o compressi.

(2) Per lo scrivere mio poco qui importa determinare quali sieno principalmente i nervi sensorii. Il Mangendie (pag. 174. tom. primo) pensa aver ciò determinato colle sperienze. E quelli inservienti al senso in tutto il tronco sono, egli dice, le *origini posteriori de'nervi che nascono dalla midolla spinale, il ramo superiore del quinto pajo*: così pur dice che la sensibilità della testa e della faccia dipende dal quinto pajo. Ripiglieremo altrove il discorso.

(3) Sommerring. *Fabbrica del corpo umano*. t. 5. §. 100.

te del corpo tira co' nervi motori il capo de' muscoli li quali si gonfiano e raccorciano, e ne induriscono, e così fan sollevare e muovere le parti le quali sono aderenti. Or fu pensato che quel gonfiore de' muscoli provenga dall'essere colà spinto il fluido che irriga i nervi con altro ancora (1).

E questo indusse a concepire che tutti i nervi sieno come piccioli canaletti o tubi e che nell' interno di essi fluisca un rivolo di spiriti sottilissimi, detti *animali*, ovvero (ma non precisissima ne è la distinzione) un fluido o succo speciale mobilissimo, apparecchiato e separato dal sangue, su nel cervello entro la parte corticale, e pel quale i nervi sono irrigati e pieghevoli e nudriti e cresciuti di picciolissimi quali erano fin dal primo svilupparsi del corpo umano.

302. Piaciuta tal sentenza a Cartesio, piacque a Boerave per medica scienza valorosissimo, e piace (2) a numero grandissimo dei periti a simiglianza di lui, anzi M. Portal scrive che quasi tutti gli antichi hanno ammesso nei nervi un fluido nervoso (3): ed ora non è discara ai metafisici quantunque non tutti con egual precisione la disegnano e spendano (4). Tuttavolta un tal sentimento non eb-

(1) Adelon Fisiolog. tom. 3. pag. 40.

(2) Caldani Institut. Physiolog. §. 198.

(3) Histoire de l' anatom. part. 1. pag. 368. ed il Muratori nell'opera: *forza della fantasia* cap. 12. scrive: questi *medesimi spiriti* (animali) che ooni savi o ammette: ma con più riserva ne parla nel cap. 2. dell'altra sua opera: *Forza dell' intendimento umano* pag. 20.

(4) Eduardus Corsini Institut. Philosophic. T. 4. Disp. 3. cap. 4. §. 4. - Institut. Philosop. ad usum Dioecesis Lugdun. T. 2. Dissertat. 2. ubi de *mentis humanae cum corpore conjunctione*. Storcheneau Psycholog. Empiric. §. XI. Antonio Pezzi lezioni di Filosofia della mente e del cuore T. 1. §. 93. not. Ioseph. Capoccale Cursus Philosoph. tom. 2. §. 229.

be fin qui calma di certezza, perocchè, dicono, che nè que' vuoti si osservarono per arte mai dentro i nervi, nè si vedo il dove appunto e come quel fluido sia segregato dal sangue e raccolto, e dove intromesso dal cervello nei nervi (1).

Ma fu più e più volte replicato che un tal dire prova che l'arte non ha fin qui potuto, e forse non potrà mai scorrere e toccare coll'esame l'interno di tali tenuissime parti, e non già che gli effetti non chiedano quegli imperspicui fili, o sentieri, direttori (forse incongruamente chiamati tubi, o vacui canali), e que'fluidi senza de'quali ci par tutto inesplicabile in tale materia. E non si vedono i primi elementi e non tanti fluidi esilissimi in tanti presso che invisibili insetti: E pur la ragione li tien per certi, e si ammettono.

303. Volgendomi ai nervi sensorii, oggetto principale della disputa, parmi che avrebbesi a dire: Si conviene che per questi la impressione è trasmessa dalle parti del corpo al cervello. O dunque è trasmessa per la tensione col tremolio de'nervi, o per una interna sostanza men che fluida di tanti globetti de'quali uno spinga l'altro, o per un fluido interiore il quale invisibilmente gl'irriga.

Seguendo la direzione delle comuni vedute parmi che questi sieno i casi da fare, se non si vuole imbizzarrir vanamente. Ma la impressione non è trasmessa per tensione, la qual manca nei nervi (§. 300), nè la esterna impressione di un tenue madore, di un legger caldo, o di un tocco lievissimo c'induce a sentir tensioni; eppur la sensazione se ne traffica, e spiega.

E fra teologi Petavio de Angelis lib. 1. cap. 2. §. 1. *Animalis a cerebro spiritus ad motus ac sensus officia per nervos diffunditur.*

(1) Coloro che cercarono la sede dell'anima nel diaframma opinarono che questi spiriti si generassero dall'aria per mezzo della Respirazione, e coll'influsso del cervello. Sommerring. Op. cit. T. 6. §. 78.

E nemmeno la impressione è trasmessa per semplice oscillazione o tremolio di nervi: perchè tremolio senza tensione non si concepisce, nè sperimentiamo noi questo continuo tremolio per ogni sensazione. Ben si sente nella parte o cavità esteriore dell'orecchio un tremolio per le impressioni delle particelle aeree eccitanti il suono, ma più in là della parte esteriore quel tremolio noi sentiamo. Reid combatte largamente questa oscillazione (1).

La sostanza interna men che fluida o solida e globulosa empitiva de'nervi primitivi li supporrebbe esser tanti canaletti, ciò che i contrarj negano: o come questa interna sostanza meno che fluidissima potrebbe scorrere in un lampo sino al cervello senza il tremolio de'nervi che non sentiamo? Anzi questa interna sostanza non sarebbe che lo stesso nervo primitivo irresolubile. E dire che la trasmissione al cervello si fa per questa interna sostanza è dire che si fa pel nervo soltanto: cioè per la tensione o tremolio di esso; cose affatto insussistenti, e già escluse.

304. Per clausola di giusta induzione seguendo le comuni vedute par dunque che meglio sia da concepire in un fluido interiore sottilissimo, e forse imponderabile ed invisibile l'agente principale per le annunziazioni da trasmettere all'anima, qualunque ciò, non senza i nervi che lo contengono, si effettui. E tanto più quel concetto sembra verisimile che oggi quegli spiriti animali o fluido nerveo, sono riputati il fluido elettrico, o magnetico, il calorico o l'etere, fluidi reali, non ipotetici.

Nondimeno, e quel calorico, e quel fuoco qualunque, mi pajon cose che non di raro si potrebbero perdere istantaneamente nella vicinanza di altri corpi. Il sig. Capocasa-

(1) Reid *Essai II sur les facultes del Esprit Humain* chap. 3. Tom. I.

le, come altri, sebben fautore del fluido nerveo, non si accorda a datarlo pel fluido elettrico.

Ma sospendendo il decidere qual sia questo fluido sottilissimo, (1) sembra che le osservazioni che seguono uno ne richiedano. Un fluido che quasi etere, o luce, o fuoco elettrico inonda i nervi, è liberissimo nelle cavità di questi per commoversi tutto ad un attimo da un capo all'altro; laddove i nervi colla sostanza loro si trovano nel giro loro concorrere ed avvolgersi in certi viluppi e come nodi detti *plessi*, o *ganglii*; come pure implicati tra le parti che li circondano, accusati però da altri quasi portino da sentire per la variazione fattavi, l'una per l'altra cosa. È dunque più congruo e più plausibile concepire trasmesse rapidissimamente come sono, le esterne impressioni per un fluido vividissimo che irrighi i nervi, scorrevole quanto etere o luce o simili, anzi che pe'nervi, ossia per la diretta e progressiva commozion loro. E non dispiace avvertire che i nervi sono conduttori bonissimi del fluido elettrico (2).

Il troppo lavoro, il molto studiare, un lungo vegliare, le perdite del sangue o di altri fluidi animali eccitano il senso di debolezza, spesso grandissima in tutto il corpo, ed illanguidiscono gli occhi e sua visione; eppure i nervi rimangono illesi. Questo senso dunque di debolezza o spossamento piglia origine, dicono, da impoverimento fatto ne-

(1) La varietà delle opinioni su questo fluido indefinito si potrà scorgere in Adelon nella sua fisiologia dell'uomo. Tom. I. pag. 208.

(2) Sommerring. op. cit. T. 5. 118. e 229.

Nondimeno esperienze recentissime sembrano dimostrare che un elettricismo negli animali risiede ne' fluidi, che questi possono per contatto eccitare i solidi a movimento ed azione (Dizion. Compendiato delle scienze mediche T. 20. par. 2. voce solido). Tanto che il fluido elettrico percolerebbe ed agiterebbe i nervi non gl'irrigherebbe.

gli spiriti animali o di un fluido, comunque sia da nominare, il quale agita e vivifica e preme, e non lascia abbandonarsi le une verso le altre le interne pareti de' nervi: E dire che in tali casi il senso al quale veniamo di debolezza si genera per l'attrito sostenuto nelle parti solide, e per ciò che si soffre nella coesione per la distrazione delle parti non spiega il fenomeno occorso per studio lungo, o per lunga vigilia senza lavoro.

Fra tali considerazioni e le consuete maniere di concludere mi andava risonando nell'anima che attore principalissimo per le sensazioni è un fluido che irriga i nervi, sottilissimo, agilissimo, vividissimo, e quasi luce, presso che istantaneo, nello scorrere e trasmettere, e replicare da un capo all'altro di essi o dal luogo della impressione sino al cervello, il moto e maniera di moto onde zampilla e brulica, e danza e punge, e talora anche senza intermissione da non lasciarci trovare più requie se non per la morte.

305. E congiuntamente io piegavami verso lo intendere che le punture incessanti, affollate l'una su l'altra da parere sempre una ne' tormenti di colica, di podagra, di dolori di testa ec. sono vibrazioni e spinte degli spiriti animali, ossia de' fluidi nervei verso l'anima provocate dalle alterazioni o presssure delle parti inferme; perocchè questi sono che tramandano l'annunzio di ogni variazione, e turbamento nelle diverse parti del corpo. Dond'è che io volea pur concludere che appartiene ai benefici restitutori della sanità rimuovere le cause per le quali questi fluidi s'irritano, e spingono ed urtano, e tumultuano contro l'anima che cerca requie, nè la trova per lo stato di congiunzione.

Anzi io vedeami spinto a concludere che ne' diversi organi sensorii per l'udito, pel gusto, per l'odorato, e per la vista que' fluidi interiori ai nervi hanno attitudine, e condizioni per le quali risultano o si distinguono sensi tanto diversi per gli effetti.

306. Pure non ben contento in ciò di mestesso, e volendomi raccogliere a spiegazione ancora più reale, o meglio persuasiva, e già fatta lampeggiare altrove come in un primo chiarore, torno a ricordare che l'anima pensatrice in sestessa tien forza unitiva o di adesione, e motrice, che il cervello o corpo è tenuto in consorzio colla unitiva e sotto operazione certa, e costante, indipendente dai voleri dell'anima (§. 259. ec.) sebben fondata propriamente dall'anima messa in congiunzione dal suo creatore.

307. Ora aggiungo, almeno più distintamente, che non si dee già concepire che questa forza unitiva spieghi e limiti le operazioni sue soltanto ivi presso ov'è l'anima, sulle fibre del cervello, e filamenti ultimi de'nervi a lei contigui. Imperocchè questo sarebbe piuttosto un tener l'anima appeso per così dire a sestessa il corpo per le fibre e filamenti anzidetti, quasi come la calamita tien sospesa una inflessibile chiave, e non sarebbe tenerselo quale essa l'anima lo sperimenta come in un tutto proprio da muovere ne'moti voluntarii con tanto predominio quasi muova sestessa. Si osservi l'uomo nella danza, nella scherma, nel sollevare specialmente gran pesi, nello inerpicarsi su per gli alberi ec. Egli vedesi esprimere con tutto il corpo l'operazione quasi atto di una forza diffusa in stato permanente da essere applicata, e la quale si applica nel bisogno, secondo i voleri di lui, comunque sia questa forza diffusa nell'esser suo, e comunque nel bisogno si applichi per l'imperio e pe'nuovi impulsi dell'anima.

L'anima dunque pensatrice in sestessa, ornata di forza unitiva e motrice, tiene finchè si trova in vita animale, a se congiunto il corpo colla unitiva, e tienselo congiunto insieme con atto continuato che diffonde e dirama e tien vivi gli effetti suoi di forza comunicata, e vincolante a se il corpo per tutto (1). E questo è dire che come l'anima

(1) Quindi s. Basilio nella Omelia in illud *attende tibi* §. 7.

tien pronto il corpo suo con tutte le parti sue, testa, busto, mani, piedi, nervi, muscoli ec. non se le crea nel bisogno; così pur lo tiene per la interna forza unitiva, eccitatavi e diffusa comunque ciò sia, apparecchiato sempre per moverlo, o sentirne le variazioni.

308. Egli è palese che questa forza comunque si dirami e si diffonda, e resti, e serva per dare gli effetti non ha bisogno di tubi, ossia di canali con vuoto interiore. Così pur le forze de'corpi, qualunque sieno, e delle loro parti agiscono fra loro senza il mezzo di que'tubi e canali. Ben però s'intende il bisogno di fili direttori quali sono i nervi, per muovere nel corpo dominato, o abilitatovi da essa, i muscoli che si vogliono perchè si abbiano vie determinate e spedite nel dirigere e trasmettere gli effetti.

309. Così tenendo e sostenendo l'anima colla sua forza unitiva tutto il corpo e sue parti come in stato di continuato maraviglioso equilibrio e prontezza; s'intende che quando, ornata com'è di forza motrice, vorrà muovere per es. una spalla, un braccio, un piede, o tutta la persona, basterà che ella con un suo nuovo determinato impulso fatto sorgere in essa forza unitiva e sua cosa unita ne diriga dove e come più vuole l'azione o moto pe'nervi e muscoli nella parte destinata per es. ne' piedi, braccia, mani, o in tutta la persona, perchè qualunque di queste parti, o tutta la persona, in un lampo corrisponda, o si muova come si vuole, quasi l'anima muova se stessa movendo il tutto che ella fa col suo corpo in congiunzione.

310. Quando noi ci moviamo col corpo vestito, la veste segue le mosse del corpo, e sue parti, per es. del pet-

T. 2. oper. scrivea su tal forza, e tanto diffusa, dell'anima: *Admirare artificem (Deum) quomodo animae tuae vim ad corpus colligarit, et ut usque ad extremas ipsius partes pervadens membra inter se multum dissita ad unam eandemque conspirationem et communionem adducat.*

to, dello stomaco, delle braccia, senza che noi pensiamo a dare alle parti di veste sul petto, su le braccia ec. impressione nuova e diversa da quella già data al petto, alle braccia ec. o a tutto il corpo. Or qui sottentra il chiedere: Il corpo tenuto dall'anima per la forza unitiva, come si è spiegato, presenterebbe essa mai, così tenuto, lo stato come di un abito sovrappostole acconcissimamente, anzi invaso, o tenuto entro, fuori, e per tutto, e non in poche parti ed in superficie soltanto? In tal caso movendosi essa l'anima, qual si trova insieme colla forza unitiva in quell'intento e direzione che vuole, moverebbesi anche il corpo o le parti del corpo che ella vuole. I lettori pensino e decidano su ciò che dico.

È visibile che questo muoversi dell'anima qual si trova insieme colla sua forza unitiva sarebbe sempre un impulso, una mossa di direzione cui seconderebbero come per conseguenza, o come appartenenze di un medesimo tutto le parti del corpo destinate ad essere atteggiate come si vuole; senza bisogno d'intendere come sen faccia l'applicazione. Col che si troverebbe vana una delle grandi ammirazioni concepite sul muover l'anima il corpo con leggi certe senza conoscerle.

Converrebbe però sempre distinguerne le mosse artificiali. Apprese per magistero, anche per magistero si ripetono, vale a dire per darle quali ci furono insegnate, e coll'ordine con che si teneano: ma ciascuna mossa si esprimerebbe secondo la legge universale, per la quale l'anima muove le parti del corpo per es. dita, mani, piedi, come in un tutto con sestessa per impulsi e direzioni convenienti.

311. Poste le cose anzidette viene la soluzione spontanea di un fenomeno arcanissimo ad essere inteso. È noto che il corpo umano mentre è tenuto dall'anima pesa meno che quando l'anima ne parte, e lo lascia cadavere. Donde

mai questo? Le parti le quali sono nel corpo estinto sono pur quelle che erano in esso animato: Perché dunque tal variaimento di peso? perchè la diminuzione nel corpo vivo, perchè l'incremento nel corpo morto? Questo addita nel corpo vivo una forza continua spesa in diminuzion della gravità di esso. Or qui si rifletta che l'anima colla sua forza unitiva tiene a se congiunto il corpo vivo e tutte le sue parti, e nella operazione di forza tale o della motrice ancora troveremo l'impressione contraria alla gravità del corpo, da restargliene mentre vive, scemato il peso: il quale non essendo più scemato dopo la morte, si manifesta qual sarebbe intero, e quindi più grande.

312. Ora torniamo all'ordine del discorso; e diciamo. Se l'anima per fare atti esterni ed inflettere come vuole il corpo, opera col suo nuovo impulso motore o direttore su la forza unitiva per la quale tiene a se congiunta la parte da muovere, e sul modo con che la tiene; ella è seguela strettissima che anche quando le cause interne o esterne al corpo, vi operano da eccitarne le sensazioni, vi debbanq operare su la data parte del corpo in quanto è tenuta dalla forza unitiva o di aderenza: e che per questa, e con questa si fa la comunicazione, seguendo in quanto bisogna il corso de' nervi, diramato maravigliosamente per tutto il corpo (1).

E la osservazione ci mena anch'essa a pari conclusione. Imperocchè stando l'uomo su la nave, sul carro, sul giumento ec. il moto impresso nel corpo nostro trasporta pur l'anima come ad esso congiunta cioè per la forza uni-

(1) E parmi che ciò pure andasse per l'animo di s. Basilio: perocchè nel testo dianzi allegato (§. 307) seguono le parole: *perpende quae vis ab anima corpori impertiatur et quae a corpore ad animam redeat συμπάσις compassio*, cioè per tal forza così diffusa, la quale agitata con esse parti del corpo fa sofferrine pur l'anima.

tiva di essa. È dunque tanto certo che pel moto impresso al corpo nostro e suoi nervi o membri, tenuti colla sua forza unitiva congiunti, passa all'anima l'eccitamento da sentire le variazioni fatte su di questo; che l'anima stessa come in tal modo unita è trasportata con quel moto, e non può non vedere e conoscere di essere così trasportata.

313. Per distinzione maggiore avvertiremo però che l'anima in tutti questi moti è investita, mossa, trasportata propriamente come sostanza, ancorchè non fosse intellettuale, o lo fosse in grado tanto inferiore, come nelle bestie. Imperocchè le impressioni che sopravvengono al corpo, operano sul tutto, o su parti date soltanto, secondo che son tenute dalla forza unitiva dell'anima: la qual forza proviene dalla sostanza di lei considerata come sostanza di genere certo, e non per li pensieri di lei, li quali la determinino a dare gli effetti della unione (§. 262). Laonde tutte le esterne impressioni sul corpo nostro in congiunzione sono limitate ad investirla e muoverla come sostanza: Lo intenderle è cosa diversa e sopravveniente sebbene per leggi certissime dalla parte dell'anima.

314. Tornando all'anima in quanto dà gl'impulsi nuovi sul corpo e sue parti sarà la comunicazione rapida quanto il lampo e sempre proporzionata allo stato del corpo e della impressione. Or sarà la prima cosa, perchè l'anima, così chiedendo la vita animale, tien sempre diffusa e congiunta questa forza con gli effetti in tutto il corpo da muoverlo facilissimamente, quasi muova se stessa. E con tale congiunzione quale ritardo si potrà mai concepire per l'effetto naturale e volontario?

Sarà poi la comunicazione corrispondente allo stato della impressione e del corpo: perchè l'anima che diffonde in esso la forza unitiva della quale parliamo, ve la diffonde, o fa risaltarvela diffusa con gli effetti per tenere a se unito il corpo e sue parti, come si trovano, e non con al-

tro stato. E però la comunicazione sarà qual può essere secondo la impressione sul dato corpo, avuto rispetto allo stato del medesimo nella sua vita animale.

315. Dal che si vede come l'anima operi o debba e si trovi operare diversamente nel fanciullo, nel giovine, nell'adulto, nel vecchio, nel decrepito; e come pur diversamente secondo lo stato di sanità buona o viziata; anzi come essa debba sentir varie le vicende nelle sensazioni incidenti nel corpo secondo il fuggitivo stato di questo.

316. E di qua nasce che in certe malattie la vista, o l'udito riman come sospeso, e procedendo gli anni si attenua, e quasi tramonta. Direi che la forza unitiva dell'anima la quale si diffonde secondo lo stato del corpo vivo, in tali circostanze è diffusa più tenuemente, o si ritira in parti più interne e più remote dall'esterna superficie del corpo, o riceve tal altra variazione proporzionata a tali successioni, quasi come si vede accadere in certi animali che nell'inverno intormentiscono per più mesi, e nelle parti esteriori dan segno appena di vita.

E si vede pure come turbata per subiti casi l'anima, se ne perturba immediatamente anche lo stato del corpo: Perocchè al primo annubinarsi dell'anima, ne sperimenta risalto pur la forza non libera che ella per la sostanza sua diffonde e tien diffusa nel corpo in determinata maniera per tenerlo, e sostenerlo e possederlo a se congiunto in vita animale. Così mossa una fiaccola prende i suoi movimenti tutta la luce che diffonde. È questo un materiale esempio; ma ne aiuta a concepire ciò che è nella forza, cosa immateriale (§. 263). E quindi una buona nuova riconforta non l'anima sola ma il tutto della vita animale. E fu notato che la presenza del medico in prima giunta eccita negl'infermi anche variazione nel polso, donde è ne' medici la pratica del trattenersi alquanto dopo giunti, avanti di tastarlo.

Per tale risalto nella forza unitiva segue pure nell'ira la subita accensione in tutta la persona (1), e nei timori i palpiti del cuore: E quindi negli amanti è quel lento consumarsi quasi per secreta fiamma, della quale dicea Virgilio su Didone

Est (*comedit*) mollis flamma medullas,

Et vulnus alit venis, et coeco carpitur igni.

Non però succede lo stesso appunto nelle turbazioni del corpo rispetto all'anima; perchè queste debbono operare nella forza qual si trova diffusa dall'anima sul corpo: ma l'anima che le apprende ne tempera o dirige colla razional sua virtù gli effetti, non lascia, o certo può non lasciarli, predominare in tumulto.

317. Così va, parmi, l'ordine della comunicazione tra l'anima ed il corpo: così lo stato della vita animale: cioè dell'anima e del corpo, ambedue vive e distintissime cose, eppur viventi in un composto con reale commercio. E qui sta l'arcano, qui lo stato maraviglioso del sentir l'anima dentro e fuori di se le mutazioni degli organi sensorii, appunto nella parte investita: Del qual raro fenomeno diremo nel capo I. articolo II. e nel capo secondo articolo I. e II. del libro che segue.

318. Il sistema degli spiriti animali, o vitali, o comun-

(1) Nell'ira gli animali come cani, gatti, lions, lupi, cinghiali pajono come gonfiarsi nella cute, ed arruffano i peli. I polli ed altri volatili sollevano e dibattono le penne. E tali risulamenti sembrano come naturali della forza unitiva la quale in tal circostanza riceve e preesorta le affezioni o turbamenti della sostanza stessa dell'anima.

Sono poi impulsi di moto spontaneamente aggiunto quelli con cui gli animali fan prova di avventare sè stessi affio di escludere il male che li minaccia. Tale è pur quello con cui la spinosa provocata avventa le sue pughe, e l'ape irritata lascia col pungiglione quasi mezzo il ventre nelle punture, e ne muore.

que concepiti e chiamati, irriganti i nervi lascia vederli come in sorgente, forse non chiara, dove cominciano essi nervi, certamente però non fa vedere lo stato di congiunzione attuale, come si richiede con essa l'anima, da valersene quando essa vuole per la semplice applicazione, ad ogni quasi scintilla d'impulso nuovo: Ma la forza unitiva o di adesione, dell'anima diffusa con effetti permanenti (§. 255) lungo il corso de'nervi, o comunque, per tutto il corpo, esibisce e presenta da intendere tale stato di congiunzione sia per operare col corpo sia per subirne le variazioni che nel corpo accadono, onde l'anima colla virtù sua pensatrice le apprenda e conosca in sestessa e come espresse di fuori: di che diremo nel libro seguente.

Possiamo aggiungere che la sensibilità, qual si spiega pe'nervi, ora si trova soggiacere ad eccezioni non lievi. Per es. gl'intestini per così dire non ricevono nervi cerebrali (1): eppur siamo sensibilissimi anche in essi: e non poche volte se ne hanno dolori atrocissimi.

Così le due vicinissime glandole, escrettrici del liquor seminale si rinvencono in noi senza nervi del cervello o de'ganglii, eppure sensibilissimi siamo in esse: Mangendie t. 2. pag. 246. Secondo il Sommering (2) neppure è stato dimostrato alcun passaggio immediato de'nervi alla sostanza muscolare. Eppure vi siamo sensibili. Concludiamo esservi oltre i nervi un altro agente.

319. Nè la spiegazione qui addotta per la forza unitiva si può confondere con quella cercata da altri nell'anima *media* diffusa equabilmente per tutto il corpo. Imperocchè quell'anima *media* o senziente da sestessa è come una terza cosa o sostanza inconcepibile di suo genere (§. 25). Ma la spiegazione qui prodotta e portata all'ultimo com-

(1) Mangendie Fisiolog. T. 2. pag. 227.

(2) *Fabbrica del corpo umano* T. 5. in fine.

pimento, è fondata su forza reale quale è la unitrice e motrice dell'anima: nè la forza unitiva e motrice dell'anima è un'altra anima.

Se dunque in tale argomento si vuole semplicità più grande ancora di spiegazione; si miri alla forza unitiva propriamente: questa si esamini come dirami e fin dove gli effetti suoi, e come sempre sia sentita dall'anima, come un tutto suo proprio, anzi con essa che lo possiede. E ravviseremo che nella ricerca in che siamo, forse ignoriamo ancora la via da prendere non che possiamo lusingarci di correrla. Certamente dovremo intendere che forse inutilissima è la disputa su lo essere o no li nervi tubi vuoti (1) come di niun uso pur l'altra, se debbasi ammettere quel fluido animale o nerveo per ispiegare il commercio tra l'anima ed il corpo; potendosi tutto spiegare per la reale non immaginaria, forza unitiva con che l'anima tiene a se unito il corpo e sue parti, aggiuntovi l'uso della forza motrice.

320. Avvertiremo però che il non servire gli spiriti animali, o fluido nerveo alla vicendevole comunicazione tra l'anima ed il corpo non importa che affatto si escludano; potendo forse esser utili al nudrimento, all'incremento, ed alla pieghevolezza de'nervi, come per altri fu giudicato secondo che di sopra fu scritto (§. 301).

(1) E sia pure che il signor Bogros anatomico distinto, dicasi giunto ad iniettare il maggior numero de'nervi col mercurio. T. 21. del *Dizionario Classico di Medicina* (Venez. 1835) nell'artico *Magnetismo animale* sez. 3.

ARTICOLO IX.

Notamento sul commercio nel caso degli Energumeni, e ritorno su la formola del Concilio di Vienna su lo esser l'anima forma sostanziale del corpo.

321. **C**ostumasi chiamare *Ossessi* (1) ed *Energumeni* (2) quegli uomini li quali occupati da uno o più spiriti maligni per tempo notabile, quantunque non continuo, sono ridotti ad operare inordinatamente come sieno altra persona che non erano, o come in sembianza di pazzi, sia che si trovino in buona, sia che in trista salute.

322. Ora quanto a tali uomini sono da far più ricerche e tutte filosofiche, come da altri si vedono fatte nella Pneumatologia, specialmente nella parte chiamata *Demonologia*. E primieramente, si danno gli spiriti maligni anzi-detti? Secondamente possono invadere ed invadono di fatto signoreggiando, anzi vessando e tiranneggiando nella invasione l'assalito? Ed in terzo luogo quale è il potere o stato del commercio loro su l'anima, e su l'uomo? Concerne qui noi propriamente il terzo quesito, al quale però non si dà luogo se non risolti i due precedenti. E però brevemente dico innanzi tutto.

323. Li genj, o spiriti buoni e rei furono conosciuti, massimamente per gli Oracoli, dalla universalità dei gentili: E per mezzo de' genj rei fu pur creduto concesso il potere di *ammaliar* con gli occhi (cioè di assoggettare altri a mali definiti colla virtù degli sguardi) detto *fattocchieria*: e fu per loro eziandio creduto concesso lo *incantare* o sospendere in altri le forze e loro effetti come il

(1) *Assediati*.

(2) *Trasportati dall'impeto di altri*.

potere delle armi colla virtù *del canto, carne o carmi* altrimenti detti, cioè formole arcane o sacre. E giudicavasi per essi pur venire la scienza di eventi futuri, o presenti ed occulti col gettar delle sorti chiamato *sortilegio*. E finalmente da' Genj (angeli rei) riputavasi accordato il far magici prestigii come quelli descritti pe' nostri poeti ne' giardini di Alcina e di Armida, o nelle selve rese inviolabili ec.

324. Ma qualunque sia stata la volgar persuasione e sue conseguenze intorno di questi, certissima è nel popolo antico e presente di Dio, l'esistenza, e l'intervento alle umane cose, degli Angeli buoni e cattivi, detti universalmente dèmoni, sebbene ora questo nome, (ma con accento nella penultima) sia divenuto particolare de' malvagi. E fin sul primo aprirsi lo spettacolo del genere umano vedesi un angelo reo che tenta e seduce, ed un altro, zelatore e giusto, su l'ingresso del terrestre paradiso, perchè chi lo perdesse non vi rientrasse.

Per tanto tra noi Cristiani non si può dubitare che si abbiano de' spiriti malefici, dovunque sia ora la sede loro, tra le aeree regioni, o giù nel profondo: la quale non interessa qui rintracciare.

325. E però nemmeno potrem dubitare che essi possano assalire, invadere, tiranneggiare questo o quell'individuo umano, non che altri animali. Imperocchè tali spiriti sono principii pensanti, e per tale condizione attivi, e forniti di forza motrice, da valere quanto le anime, e più che le anime su' corpi e su gli uomini (§. 75).

326. E dovremo quindi concedere non ripugnare che sieno più ancora li spiriti che invadono un uomo solo, forse con dividere fra loro le arti o maniere dell'infestarlo.

327. Ben si comprende però che ciò possa o debba essere, Dio permettendolo, o comandandolo per arcani suoi consigli, e sino a tanto che si stendono il permesso, o comando, e non più innanzi; e con quel grado d'intensità

che si concede o si vuole, e non sopra. Perocchè non è in arbitrio di tali spiriti turbare come essi più vogliono tutta la natura, in onta della sapienza e provvidenza divina. E così leggiamo chiesto un tale permesso, anzi ampliato, a sperimentare la umile rassegnazione di Giobbe, uomo rettilissimo, e lo vediamo pur finito, e Giobbe restar libero, e rifiorire nella salute, come per le ricchezze.

328. Donde argomentiamo che quel potere si allarga e restringe da Dio secondo i tempi e congruamente agli arcani suoi fini in edificazione massimamente del popolo suo.

329. E mettendoci compitamente dal possibile ai fatti, ora si tien per costante che rarissimi occorrono i casi della disavventura di trovarsi ossesso propriamente, anzi che per le apparenze indotte da mali, come di epilessia, di malinconia, di frenesia, o pe'sussurri del popolo il quale così ne immagina e divulga. E l'Esquirol (1) fa conoscere che di ventimila pazzi che egli in tempi vari ebbe sott'occhio, appena l'uno per ogni mille diceasi premuto e straziato dal diavolo, e questi soggetti dopo morte alle sezioni anatomiche si trovarono avere nell'interno del corpo li vizi e danni stessi i quali si osservano ne' cadaveri de' pazzi.

330. Nondimeno negli evangeli, ne' riti della chiesa, e nella storia Ecclesiastica è certissimo lo stato degl' invasi realmente dal demonio, come si potrà conoscere dalla copiosa dissertazione *de daemonibus corpore obsidentibus, et possidentibus* premessa ai commentarii di Agostino Calmet su l'evangelo di s. Luca. E sia pure che talvolta non bene si distinguesse se lo esser sanato da' morbi fosse ciò che chiamasi esser curato dagli spiriti immondi; perchè in antico imputavansi le malattie alla malvolenza degli spiriti pravi. In talune sanazioni però, come nelle esposte dall'e-

(1) Les maladies mentales T. 1. pag. 504. Paris 1838.

vangelo, visibilissima è la liberazione da questi come da sventura distintissima. Quindi in s. Luca 7. 22. è scritto del Salvatore: *in ipsa autem hora multos curavit a languoribus, et plagis, et spiritibus immundis et coecis multis donavit visum*. Lo esser curato dagli spiriti maligni non è qui lo esser curato dai languori, (formola comprensiva di ogni vizio nella sanità) e non dalle piaghe (di percosse), nè dalla cecità. E gli Ebrei diceano di G. Cristo, Matth. 12. 24, *Hic non ejicit daemones nisi in Beelzebub principe daemoniorum*. Ove non solo è chiara la credenza degli ebrei su gli spiriti maligni che invadono e sono espulsi, ma distintissimo è lo esser loro dalle malattie: perocchè in quel dire, Beelzebub non era nè diceasi principe delle malattie (concetto inettissimo ad averselo) ma di esseri reali e soggetti. Per tanto fra gli ebrei era fermo il concetto che G. Cristo scacciava spiriti veri da invasi corpi umani. E si vedono quegli spiriti talor gridare nell'uscire, e riconoscere e magnificare la sovrana potenza del figliuolo di Dio, nè le malattie prendono voce e riconoscono, e magnificano.

E quanto ai fedeli di ogni avvenire G. Cristo testimoniò agli Apostoli Marc. 16. 17. *Signa eos qui crediderint haec sequentur: in nomine meo DAEMONIA EJICIENT* ec. cioè li credenti sul valore del nome mio scacceranno i demonj. E le malattie, curandole, si distruggono, non si scacciano, come superstiti, divise dall'uomo che malmenavauo.

È dunque innegabile che vi sieno stati e vi saranno degli uomini invasi più o men lungamente dagli spiriti maligni.

331. Ma qualunque contraddizione sen possa fare tra' filosofi *a me certamente* scrive, filosofo anch'esso, l'ingenuissimo e dottissimo Scolopio Eduardo Corsini, le cui parole qui reco in volgare (1). *A me certamente non è lecito ne-*

(1) Nel Corso filosofico. T. 4. ove della Metafisica Disputat. 11. cap. 1. §. 3.

garne l'esistenza. Imperocchè recentissimamente ho veduto io stesso una donna essere malmenata con agitazioni (*miris*) inconcepibili del corpo, rivelare i segreti de' cuori altrui su' quali era interrogata, spegnere (*invitatavi*) lontanissime faci, e mentre non intendea che la solissima lingua nativa, rispondere con chiarezza e distinzione, a proposito, in latino e in francese: ed ignara di leggere e scrivere formare intanto dodici specie diverse di caratteri, quali si formerebbero da dodici scrittori, colle quali indicava i nomi, le forze, il numero, i patti su lo uscirsene, e cose altrettali degli spiriti dai quali avea detto di essere invasa.

E prima di Eduardo Corsini Fennelio medico celebre (1) citato dal Cudwort nel suo sistema intellettuale (2), testimonio anch'esso oculare, narra che un giovane oppresso da convulsioni e da furore maniaco si rese sempre incurabile sino a che lo spirito maligno da cui era invaso chiaramente si manifestò col parlare greco e latino, lingue che il giovine ossesso del tutto ignorava. Or questo è l'uno de' casi ne' quali lo stato di ossessi in principio riusciva indistinto da quello di un inferno, e nondimeno era quello di un vaso realmente.

Tali fatti (e son di quelli che la chiesa distingue a riconoscere gli ossessi) non lasciano dubitare la esistenza degli energumeni anche tra' l più indocile filosofare.

E se casi in più copia se ne ebbero fra le origini del vangelo; ciò fu, penso, affinchè apparisse per le moltiplicate espulsioni essere venuto su la terra il dominatore ed autore insieme di tutti gli spiriti, e però colui, che il regno de' rei spiriti abbatterebbe usurpato su l'uomo: E questo chiedeva che a ricordanza e convincimento di tanto beneficio si avessero di tempo in tempo, altre espulsioni an-

(1) De abditis rerum causis.

(2) Cap. V. sez. I. §. LXXXII. e seg.

nunziatrici di lui per virtù del quale fu conseguito: e per esse via via si applica nella successione de' secoli: ma diminuitone il numero come la importanza, per essere già divulgata la verità della religione.

332. E spesso udiamo non invaso il corpo degli uomini ma l'abitazione o taluna parte definita di essa. E li tanti fatti se ne ricordano, e così commoventi per circostanze da lasciarne ogni contraddizione. Ed io pure (e sia questa la cautissima giunta mia) mi avvenni presso di uomini tra' quali era scompiglio e fremito per questi non sensibili coabitanti, atti a far movimento, non a presentare di se con ciò che sono, una immagine stesa che non hanno. E quindi ove son essi è romore e fracasso, dicono, e questo a riprese più o men distanti, ma niun s'incontra o scopre: lo che non porge argomento che niun ospite occulto vi signoreggi. E con ciò più mi va per la mente la preghiera usata dalla chiesa in sul finire gli uffizj diurni, *visita, quaesumus Domine habitationem istam, et omnes insidias inimici ab ea longe repelle* ec. Per tanto io non so dubitare che si abbian de'spiriti maligni li quali possono invadere anzi invadono l'uomo, Dio permettendolo.

333. Data soddisfazione su li due primi, eccomi al terzo quesito. Come si fa dunque l'assalto e la invasione? Quale è il commercio del demonio su l'invaso? come vi opera? Penetra l'anima? Si tien dentro il corpo, o fuori? o fa l'una e l'altra cosa con vicenda invisibile?

334. Dalle cose premesse negli articoli precedenti di questo capo si può concludere che il modo con cui l'anima umana tiene a se congiunto il corpo e vi opera, assai differisce da quello col quale il demonio è negli ossessi. L'anima come fu dichiarato, tiene a se congiunto il corpo e tutte le sue parti con la forza unitiva (§. 252) la quale essa diffonde o, comunque ciò sia, tiene con gli effetti come naturalmente diffusa dalla sostanza sua; talchè

ne risulta un tutto armonioso, una sussistenza, una persona (§. 290). Ma negli ossessi è certo che lo spirito maligno non forma una sussistenza, una persona coll'invaso, come gli assediatori non sono una persona coll'assediato, e non la piazza invasa diviene un tutto indiviso e vivente con chi la invade. E però lo stato dello essere ossesso non può mai essere quello della congiunzione e commercio dell'anima col corpo.

E se ponessimo per un solo istante che lo spirito assalitore diffondesse o facesse con gli effetti sentire come diffusa naturalmente dalla sostanza sua (ciocchè senza innovare le fisiche leggi non sarebbe) la forza unitiva colla quale tenere a se congiunta l'anima, anzi l'uomo; in riscontro tutto l'uomo dovrebbe operare su lo spirito invasore come il corpo su l'anima ad esso congiunta: cioè ne potrebbero in tale stato venir malmenati gli stessi spiriti maligni, come tormentatissima trovasi l'anima tra i forti sconcerti del corpo e sue parti: e così nello invadere resterebbero vincolati ed invasi essi stessi: Di che niun indizio ebbesi mai, nè fu chi lo abbia, non dico, asserito, ma nemmeno sospettato.

335. Pertanto negl'indemoniati di stato vero, anzi che di nome, il potere che ha lo spirito maligno si esercita, secondo che vedo seguitarne, tutto da fuori dell'anima, quantunque per intento principalissimo finisce contro di essa.

336. Un tale potere è propriamente eccitante, impulsivo, tormentatore, e però può essere esercitato dentro del corpo o da fuori del corpo stesso, perchè l'anima, e così l'uomo tutto sia malmenato.

337. L'assalimento in tali vicende è come quello di uno o più individui, sopra o contro di altro individuo diversissimo. L'operazione, comunque fatta, somiglia quella del prevalente in forza, il quale afferra e trasporta chi non basta a resistere, e lo costringe e riduce a mosse ed atti

esterni come più vuole, a stralunar gli occhi, contorcer la bocca, ad atterrir coll' aspetto, a metter grida, a scapestrarsi su' presenti, a voltolarsi per terra, a precipitarsi fin dalle alture; anzi pure a spiccar salti enormi e far voli e transito inusitato da luogo a luogo, come pure a rompere catene e vincoli che niun uomo potrebbe spezzare, a somiglianza che l'ossesso (pagano sembra) (1) facea descritto nel capo V. di s. Marco. E se posso più aggiungere, somiglia pur quello della fiamma che investe una pianta almeno in principio.

338. Egli può suscitare con movimenti nel corpo le più strane sensazioni anche turpissime, con le immaginazioni che ne seguono, adescatrici e profane. Per le quali cose negli ossessi, quando la invasione opera, lo stato della ragione trovasi più o men sorpreso, oscurato, e fin deviato spaventosissimamente. Non però mai lo spirito aggressore potrà fare coazione alla volontà; così che mentre fra lo intendere sereno ella vuole, dia gli atti del non volere, e vicendevolmente.

339. Così vedendosi che il commercio dello spirito maligno su gli ossessi non può essere come quello delle anime su corpo loro; e vedendosi che può egli conseguire quanto abbiain detto coll'operare da fuori dell'anima se non del corpo; non si ha titolo a concepire che esso penetri l'anima (se pur tanto potesse avvenire), e tenendolesi nell'interno, la violenti e muova, arbitro di lei come di tutto l'umano individuo.

340. E perchè gli uomini e gli oggetti esteriori operando su l'anima colle forze loro son detti operare naturalmente, non per miracoli, intenderemo che le opere eseguite dagli spiriti maligni col poter loro su l'uomo non

(1) Era questo nelle campagne di Gerasa città pagana, mista di Ebrei. *Calmet*.

sono altrettanti miracoli, e quindi nemmeno le cessazioni loro, considerate come tali, si hanno per prodigi (1). Imperocchè non diciamo miracolo la preghiera, e non il divino beneplacito nell'accoglierla; ma l'effetto sovranaturale che Dio fa seguitarne. E nel caso nostro l'effetto è il cessare degli spiriti tormentatori dalle naturali opere loro d'invadere e malmenare.

E questo diciam qui per istruzione e contegno di quelli i quali escludono gli ossessi reali sul pretesto, che ammettendoli, troppo largo aprirebbero l'adito a' portentosi. Il dir loro non ha base.

341. Ben però le cessazioni anzidette possono essere portentose quando in un subito ne dispajano pur le malattie compagne se vi erano: perchè in ciò sottentra l'operare dell'Onnipotente col far seguitare effetto superiore alle forze della natura.

342. Fra le quali cose ravvisiamo poter gli spiriti rei nuocere e straziare sino ad uccidere se tanto è loro concesso, come leggiamo (2) avere l'un di essi ucciso li sette successivi sposi di Sara figlia di Raguele in Rages nella Media.

Ma il far guarire istantaneamente e risorgere, non è cosa della efficacia loro, ma di chi sovrasta alla natura e sue leggi.

343. Or come il prepotente non sempre opera per opprimere; così nemmeno lo spirito malvagio fa sperimentare continuati i colpi della invasione. Investe, riposa, torna ad investire: e forse quando riposa, egli si tien fuori dell'asfalto.

(1) Calmet dissertaz. citat. art. 2. poco dopo il principio: *neque enim concessa a numine malis spiritibus facultas agendi, in corpora, in sensus, in organa et in ipsam hominis animam rationis loco a nobis habetur; cum nil adversetur naturae legibus.*

(2) Tobia cap. 3.

E quando rientra, niun bisogno lo astringe ad occupar sempre la parte stessa. Imperocchè egli non dee formare un tutto ordinato qual si forma dall'anima col corpo. Intento ad umiliare, e vessare può ciò conseguire non da un punto solo, ma da quali vuole del corpo che tiene soggetto.

344. Nel caso che egli faccia parlare lingue ignote, lo spirito invasore muove interiormente ed inflette i nervi motori della lingua e delle labbra dell'invaso come l'anima le moverebbe, e così ne eccita la pronunzia di voci occultissime a chi le parla, il quale sembra allora in ciò sostenere le veci di uno stromento da fiato o poc' oltre. Egli è la penna che non sa dello scrittore e sue mosse, e scrive.

345. Lo stato degli ossessi parmi un preludio, un'ombra del potere che li spiriti reprobì hanno, ed avranno su lo straziare i dannati. E Dio ne lascia trasparire i segni come ad utile ammonimento, e terrore.

346. E perchè la invasione non si ha senza il permesso o comando divino, e sino a tanto che questi durano, possibili a farsi cessare per la fede viva, come trovasi annunziato negli evangeli, apparisce ragionevolissimo l'interporci, e pregare della chiesa perchè Dio termini la durazione di questi permessi, o comandi: terminati i quali lo spirito, o gli spiriti immondi si trovano sotto la legge di non invadere, nè turbare, e sen fuggono.

In sostanza gli esorcismi o riti praticati dalla Chiesa a liberazione degli ossessi sono preghiere a Dio perchè voglia far cessare la calamità loro; e sono anco intimazioni o comandi a nome di Dio fatti allo spirito invasore perchè, sen parta. Il tutto regolatissimamente e secondo la natura delle cose.

247. Conchiudendo, diciamo che se ora dopo stabilito il regno della redenzione appajono rari i casi degli os-

sessi; nondimeno in dimostrazione appunto della medesima ne occorrono ancora sotto il divino permesso o comando in sino a tanto che questi durano: diciamo che lo stato dello spirito invadente su l'invaso assai differisce dal possesso che tien l'anima del corpo suo, e però dal commercio col quale vi opera: perocchè muove ella il corpo suo come muove sestessa in un tutto armonioso e concorde di vita animale; laddove lo spirito malefico così muove l'anima e l'uomo da fuori del corpo o dentro di questo e non dentro dell'anima, come il violentatore e perturbatore del naturale stato ed ordine loro: e notiamo finalmente che lo spirito invasore può sloggiare, restandone lihero l'uomo; laddove l'anima non parte, se il corpo non muore (§. 274).

348. Dopo tali spiegazioni torniamo per poco alla formola usata, sehene con qualche divario, da Padri del Concilio di Vienna dello essere l'anima *forma sostanziale del corpo*. Alquanti affermarono non aver que'Padri voluto significare altro se non che l'anima non è ne'corpi come lo spirito maligno negli ossessi. Or fu da noi mostrato (§. 249), discordare la interpretazione dal contesto, nè potersi per tanto ricevere.

Ma nell'articolo ora esposto troviamo ancora altre cause gravissime per escluderla: Imperocchè è certo che lo spirito maligno non forma con noi una persona (§. 334), mentre l'anima col corpo suo la forma. Supposta dunque tale interpretazione che ci avrehhero detto que'Padri? non istar l'anima col corpo come chi non vi forma una persona. Sarebbe stata questa cosa da insegnare? Evvi individuo umano il quale di ciò dubiti? Inoltre tutto ciò s'intende con saper prima come tien l'anima il corpo, e non lo conosciamo già dal saper prima come lo spirito invasore sta nell'ossesso. A che dunque avrebbe servito mai tale indicazione se la indicazione era de'Padri? A saper quello che si presuppone conosciuto, anche senza gli ossessi?

E poi dire che l'anima non istà come lo spirito maligno nell'ossesso è dire ciò che non è: laddove que'Padri voleano far sapere ciò che era: conciossiachè positivo e non negativo è il dire che l'anima è forma sostanziale del corpo. Ma tale ultima seguela non diramasi da questo articolo.

ARTICOLO X.

Sede dell'anima.

349. **P**er *sede* dell'anima nello stato di vita animale intendiamo il luogo preciso ove quella colla sua forza unitiva comincia per le destinazioni del Creatore la sua congiunzione col corpo, e lo regge.

Fu già detto che dal cervello, cervelletto, midolla oblungata e spina dorsale e principalmente da queste due ultime escono, provengono o trascorrono tutti i nervi. Aggiungiamo che il cervello propriamente detto, collocato nella parte anteriore del capo è composto da due sostanze, l'una esteriore detta *corticale* o *cinerea*, l'altra biancheggiante, più interna, più salda, e più estesa, detta *midollare*, la qual meglio corrisponde verso il mezzo della fronte, e che la prima è insensibile, mentre sensibilissima è la seconda (quantunque non in ogni parte ugualmente) eccitando nell'anima riscontro prontissimo de'suoi mutamenti.

350. In mezzo al bisogno e desiderio, che abbiamo di conoscere, si verifica letteralmente di noi che non sappiamo dove siamo. Dove è l'anima nostra? Questa illustre prigioniera la quale con invisibili slanci scorre i cieli, e si tien ferma in sestessa, dov'è confinata propriamente? In qual piccolo angolo è raccolta del corpo suo? Chi ne dimostrerebbe il sito? Chi la circonferenza di esso?

Nella scuola uscivasi d'imbarazzo col moltiplicarne la sede, e divulgare che l'anima si trova tutta in tutto il cor-

po, e tutta in qualunque parte di esso, perchè ella sente da per tutto le mutazioni che ci avvengono.

Ma questa sentenza se potè per autorità far transitò da uno in altro maestro, non restò senza i sospetti d' illudimento nello essere presa, e tenuta. Ella parve più speciosa, che persuasiva, e meglio fatta a soddisfar le apparenze che su lo stato reale delle cose. E non dirò già io che questa moltiplicazione di sede, fu satira per dimostrare la effusione dell'anima alle cure del corpo, e sue cose, più che il raccoglimento di lei verso se stessa, e l'altissimo fine al quale è diretta.

Qualunque sia la origine di quel parere, dico che non si avea real causa per ammetterlo. Perocchè le tanto replicate sedi dell' anima non ispiegano qual ne sia la primaria, dalla quale si dirami, e per qual modo, quella moltiplicazione. E nel capo primo artic. II. come nel capo II. artic. I. e II. del libro seguente cercherem dichiarare come sia che l'anima sente in ogni parte del corpo senza i bisogni di replicare per tutto l'esistenza di lei e tutta in ogni parte.

351. Rimanendo poi una la sede di lei, come una appunto è d'essa l'anima; noi ci troviam tuttavia nel bisogno e nel desiderio di chiedere dove sia questa unica sede propriamente, o dove il trono di stato di questa occulta regina. Tutte le considerazioni, e spiegazioni addotte a far intendere e sostenere un reale e vero commercio tra l'anima ed il corpo presuppongono e dimostrano che la sede dell'anima è nel cervello propriamente detto, perchè verso lui si dirigono per se stessi, o per influenza di altri, tutti i nervi pe' quali il corpo è retto, ed ivi è la sede del rettore ove è la reggenza: O più speditamente ancora, ivi è la sede dell'anima ove in qualunque atto sente se stessa. Ma tutti siamo testimoni a noi stessi che ella impreteribilmente sente se stessa nella parte anteriore del capo, cioè là do-

ve è il cervello. Qui dunque, e non altrove è propriamente la sede dell'anima. E vediamo che gli altri per gli occhi ci dan segno della intelligenza che si ha poco addietro, cioè tra 'l cervello nell'anima. Nel cervello è dunque la sede di questa arbitra portentosa.

352. Egli è vero che molti antichi, vista la influenza del cuore e del sangue circa la vita del corpo, nel cuore metteano e nel sangue lo starsi dell'anima. E quindi furono le voci latine *concors discors, vecors, recordari* quasi per indicare in quella de' cuori la concordia o discordia, o la stoltezza delle anime paragonate fra loro, come la forza della ricordanza o memoria. E quindi talvolta pur sono le preghiere a Dio che c'illumini e muova il cuore per la mente. Ma questo, almeno nelle sante cose, era un parlare anzi di supplemento e di uso che definitivo del sito ov'è l'anima. E venendo al rigor filosofico, oggi affatto non si pensa alla sede dell'anima nel cuore o nel sangue; perocchè non si tratta di ciò che faccia, o mantenga la vita del corpo, ma di chi lo regga, e dove propriamente.

E se l'anima risedesse nel cuore, non potrebbe non sentire di continuo grandissima la pulsazione per lo contraersi e spandersi di esso onde segua la circolazione indicata nel §. 136 cc. Eppur la pulsazione, appunto nel cuore, non la sentiamo nè sempre nè grande quanto si dovrebbe. Finalmente nel cuore non è quasi nervo alcuno (§. 142) sicchè manca ivi come l'anima possa muovere il corpo suo, del quale è la certissima direttrice e motrice.

353. Sebbene tenga l'anima la sua certa dimora nel cervello, non però potrem dire che ella per tutto in ogni parte di questo risiede, se non vogliam ricadere nella moltiplicazione dianzi rigettata. Qual ne diremo esser dunque il sito? Quale la circonferenza più ristretta di esso? Come si definirebbe questo? Eccone un qualche indirizzo.

Il corpo, come già fu spiegato, è un tutto simmetri-

co, formato da due metà somiglianti, l'una destra, l'altra sinistra (§. 131): e quindi due occhi, due narici ec. due emisferi l'uno destro, e l'altro sinistro di cervello, come ciascun occhio vede, ciascuna narice odora ec. così ciascuno degli emisferi del cervello tien uso suo proprio nel portare impressioni, e riceverle e trasmetterle. Or da ciò par seguitare che l'anima debba aver sede in un luogo o sezione da concepir nel cervello, la quale verticalmente taglia in mezzo, almeno prossimamente, tutte le distanze tra orecchio ed orecchio, tra occhio ed occhio, tra narice e narice ec. e tra le due metà del cervello.

Anzi possiamo avvicinarci anche più per la congettura nel circoscrivere il posto cercato. Chiediamo, rimanendo gli orecchi e gli occhi in qualche distanza di qua e di là della sezione indicata, come i nervi loro nell'internarsi al cervello potrebbero operare su l'anima, o come l'anima su di essi? La natura ha così provveduto.

Presso gli anatomici ora è noto che i nervi ottici ossia degli occhi s'incrociano (1), e quei dell'occhio sinistro passano a destra, in parte almeno, e vicendevolmente: Ed oggi è noto ancora che i nervi dell'emisfero destro del cervello s'incrociano venendo dalla sinistra del corpo e vicendevolmente: di guisa che se alcuno viene offeso con percossa, ferite, ristagno interno di umori nell'emisfero de-

(1) Maugendie compendio elementare di Fisiologia t. 1. Pisa 1825. pag. 60, e 175. e t. 2. pag. 66.

Sommerring. *Fabbrica del corpo umano*. T. 5. §. 105. „ che l'estremità centrali (nel cervello) dei nervi ottici, almeno in parte, s'incrocino è una verità provata. Ma s'incrociano anche le prime e più sottili origini?

. . . Siccome la midolla spinale s'intreccia visibilmente; così non è inverisimile che quà e là un filamento di un nervo spinale forse appartenga più al lato opposto che a quello nel quale si espande „ e vedi §. 155. 304.

stro del cervello, segue la paralisi nei muscoli della parte sinistra del corpo (1).

S'investighi dunque ove può essere il complesso, o maggior vicinanza di questi incrociamenti ed ivi dovrem dire che prossimamente è l'anima. Ma tal cura è de' Fisiologi propriamente, non dei Metafisici i quali presuppongono quanto si ha per certo fra loro; come essi debbono dai metafisici prender luce su la natura dell'anima, e sue operazioni.

354. E volendo procedere senza gli artifizj anzidetti, possiamo spiare più sottilmente ciò che noi sentiamo nell'anima stessa quando pensa. Ora per tale diligenza dee riuscire manifesto a tutti che siccome noi sentiamo il principio pensante nella parte di cervello la quale corrisponde al mezzo della parte superiore della fronte; così dobbiam dire che ivi l'anima vive, che ivi comincia a concorrere per la vita animale col corpo, e che ivi signoreggia in suo trono occulta direttrice e motrice.

Ciò che è da dire anche nei sistemi *delle cause occasionali* e dell'*armonia prestabilita*: perchè Dio secondo i datori di que' concetti mette nell'anima le idee, o l'anima stessa le presenta coll'armonico intender suo, secondo lo stato del corpo, e le mutazioni che vi si propagano, come se il commercio fosse reale. Ora nel reale commercio

(1) E nella nota al §. 328. del tomo citato su le lesioni del cervello degli animali scrive „ Se la perdita (di cervello) è un poco più grave, allora si osserva la paralisi delle estremità del lato opposto: e dopo alcuni giorni gli animali si vedono andare in giro portandosi al lato opposto „.

E più risolutamente nel dizionario compendiato delle scienze mediche tom. 13. part. 1. pag. 202. si scrive: che di tale incrocicchiamiento di nervi ormai non si può dubitare, e quindi nascere che offesa la parte destra del cervello si ha la paralisi nella parte sinistra del corpo e vicendevolmente.

la sede dell'anima umana è nel cervello nella parte anteriore la quale corrisponde appunto al mezzo sotto il principio della fronte.

E lo indicar noi la sede dell'anima nella parte del cervello la qual corrisponde nel mezzo della parte superiore della fronte congruisce col parere di chi scrisse (1): *non è molto da riprovare lo assegnare il seggio dell'anima colà dove è la origine o principio de' nervi ove comincia la midolla (del cervello) e si appicca e congiunge colla parte corticale (parte esterna del cervello)*. Imperocchè tal cominciamento della parte midollare meglio corrisponde al mezzo che abbiám detto della fronte.

Lo scrittore qui citato si piegò verso quella sentenza perchè tenea fermo: *che nei nervi la parte più sensitiva per comune giudizio è la più interna o midollare*. Dunque, ei diceva, il sensorio comune ivi è da stabilire ove è tutto il complesso o principio della parte midollare del cervello. Io qui non divulgo quel comune giudizio per giusto, potendosene assai dubitare per le considerazioni esposte (§§. 312 e seg.) su lo esser sensitivo de' nervi. Ma ben vedo che la conseguenza che se ne trae ci conduce a stabilire la sede dell'anima appunto ove sentiam di pensare entro il mezzo della parte superiore della fronte.

355. Coloro i quali tentarono dopo Cartesio circoscrivere più ancora il centro della residenza dell'anima avean detto che questa è nel corpo *calloso*, parte più bassa e nella quale i due emisferi del cervello, colla sostanza loro midollare, sono ricongiunti verso la base, e non separati da membrana alcuna, come nella parte più alta. E così concepivano, perchè dal luogo ove è questo, pajono provenire tutti i moti volontari eccitati dall'anima nel corpo: ciò che confermano pur colla sperienza che somministrò de la Pe-

(1) Caldanus Institution. Physiologicae §. 206.

ronie (1) accademico parigino: Ridottosi egli a far la operazione chirurgica, chiamata *Trapanazione*, sul capo di un infermo, e foratone l'osso o cranio, e separate le due parti semisferiche di cervello, ebbe presente quel tratto o corpo biancheggiante chiamato *corpo calloso*. Or gli avvenne, si narra, che toccando e premendo leggerissimamente questa parte s'interrompea nel paziente ogni sentire o conoscere, ma che il conoscere o sentire tornava, appena egli cessava di premerla: nè simile vicenda, (come a lui parve) si aveva in altre parti di cervello premendovi. Or fu detto: se da tal corpo spiega l'anima la interiore potenza la qual tiene per sentire ed intendere; anche da questa è da conchiudere che ella muova e regga il corpo, dopo ciò che sente o intende.

Resterà però sempre da conoscere se la pressione del corpo calloso impedisce immediatamente essa per se stessa il sentire dell'anima, o se perchè tal pressione è causa di altra più immediata, almeno in luogo interno più ristretto. Ora è manifesto che per tal pressione rimaneva impedita la comunicazione alle parti midollari sovrapposte delle quali il corpo calloso è come una provenienza; non essendo altro che un fascicolo delle stesse fibre midollari, o come un ceppo ove concorre la sostanza de'due emisferi. E però que'fenomeni sul corpo calloso non restringono la intelligenza a dovere ivi mettere la sede dell'anima anzi che ne'principj della sostanza midollare del cervello la quale è sovrapposta.

Aggiungasi che oggi si è conosciuto non esser vero che solamente per la pressione del corpo calloso cada in deliquio il sentire dell'anima. In noi segue il sonno, cioè s'interrompe il sentire, dovunque si comprima il cervello anche nelle parti esteriori, come si poté sperimentare per

(1) Histoire de l'Accademie Royal an. 1741.

occasione di fratture occorse nel cranio, cioè nella teca ossea circondante il cervello (1).

Cartesio avea posta la sede dell'anima nella glandola pineale. Ma tal sentenza fu derelitta e per cagioni non tutte vere. Noi diremo che Tiedemann non rinvenne la glandola pineale negli embrioni se non all'età di quattro mesi, ed altri assicurano non avervela trovata se non al quinto mese (2). Or non si accorda che di tanto sia differita la congiunzione dell'anima col corpo.

356. Sarebbe da investigare ancora se l'anima resti sempre ferma senza variazione alcuna nel punto medesimo, o se lo diversifichi per sopravvenienza di mali nello stato del cervello, e quali sarebbero le conseguenze di tal variazione anche piccolissima. Ma su ciò similmente possiamo più congetturare, che risolvere.

357. Riunendo il tutto par dunque sicuro che l'anima risieda in un punto di mezzo nel cervello cioè tra li due emisferi. Non ci è chiaro però che un tal mezzo sia nella base ove questi si ricongiungono: anzi sembra essere probabilissimamente in parte più elevata.

Donde si può concludere che secondo che vien perturbato questo o quell'emisfero in rispetto del seggio di lei ella perde più o meno del potere che ha nell'essere mossa, o nel muovere i nervi e le parti che vi corrispondono senza che l'un emisfero possa riparare i danni dell'altro da bastare noi a noi stessi come prima, quantunque pur si vedano essere ambedue connessi per fila trasverse.

Egli è vero che in quel mezzo è stesa una membrana duplicata, preservatrice degli stessi emisferi affinchè l'uno

(1) Vedasi Lallebasque nella sua *Genealogia del pensiero*. T. 2. pag. 40. E *Sommerring* *Fabbrica del corpo umano* T. V. §. 303.

(2) *Dizionario compendiato delle scienze mediche* T. XIV. par. 1. V. Pineale.

non iscorra, o non graviti su l'altro, e lo turbi, e la qual viene dalla *Dura Madre*. Ma niente contraddice che l'anima semplicissima ed indivisibile sia posta e si tenga e presieda in un punto di tale membrana, o dove tale membrana regolarmente si troverebbe, in mezzo ai due emisferi del cervello, sicchè il trono stiasi in luogo distinto dalle parti contigue dominate, nè più appartenga all'una che all'altra, nè più si conceda a questa che a quella, massimamente che la forza unitiva insita all'anima si effonde e trapassa, comunque ciò avvenga, ed opera in qualche distanza intorno di se stessa, anzi in tutte le parti del corpo, come nell'articolo VIII. precedente fu esposto.

358. La qual proprietà fa intendere non esservi bisogno che l'anima si trovi in un punto ove concorrano come a centro indivisibile, addossandosi direttamente per se stessi, tutti i principii, o termini de'nervi, come da' metafisici già si pretendea, contraddetti da fisiologi, secondo le osservazioni de' quali non si ha nel cervello questo punto indivisibile di concorso diretto di tutti i nervi (1).

Nondimeno a diciferare e meglio accreditare tali cose, è richiesto ancor luce più grande. E solamente dee restar fermo che l'anima risiede in luogo determinato del cervello il quale corrisponde al mezzo della regione superiore della fronte, dove appunto sentiamo di pensare, quantunque dove ella risiede non concorrano direttamente per se stessi come a punto indivisibile tutti i capi de'nervi.

359. Finalmente dalle cose dette si dovrà stabilire che se dopo estratto il cervello, o tagliata loro la testa, al-

(1) Mangendie Compendio elementare di Fisiologia t. 1. pag. 161.

“ È indispensabile per i futuri progressi dell'anatomia e della Fisiologia di non adoperare che de' termini precisi, di allontanare per quanto è possibile le espressioni metaforiche, e particolarmente di rigettare la supposizione che tutti i nervi terminano e si riuniscono a un punto certo del cervello „.

cuni animali continuano a vivere anche per più mesi come le tartarughe (§. 141); ciò avviene perchè può in essi per la struttura loro persistere comunque la circolazione degli umori, come nell' uomo il quale abbia perduto una mano, un piede ec. e perchè per tanto tempo vi può persistere senza bisogno di cibo nuovo: cioè quel resto di vita è un avanzo della vita del corpo già tenuto in vita animale e resone abituato a mosse certe.

E ne è pure questo un indizio che la tartaruga in tale stato o non muta luogo (1), o muovesi brancolando come priva di un interno principio direttore. Il Mangendie nella sua Fisiologia T. 2. p. 226. parla ancora di animali i quali dopo tolto ad essi il cervello e quasi tutto il cervelletto ritenendo gli organi da inghiottire e ridotti ad inghiottire cibo con arte, pur digerirono per qualche giorno. La spiegazione data parmi applicabile qui ancora: Così (T. 3. p. 115) ad animali ai quali era stata recisa interamente la testa fu prolungata di qualche ora la vita colla respirazione artificiale.

ARTICOLO XI.

Imputazioni non giuste intorno la sede dell' anima.

*Donde avviene che l' anima, risedendo
nel cervello non lo veda.*

360. **A**ntonio Pezzi, metafisico scrittor pregiato, si duole che non siasi attribuita all'anima la dignità di una qualunque forza: perchè se le fosse stata attribuita, non sarebbesi corso a cercare quale ne sia la sede. Si è mai ri-

(1) Francesco Redi Opere. T. 1. opuscolo „ *gli animali viventi negli animali viventi* „ pag. 8.

cercato, egli scrive (1), *qual luogo occupi la forza nel corpo in moto, ove sia la sua sede? no certamente: perchè tutti convennero (2) la forza non essere materiale, e poter esistere ed operare nel corpo senza occupazione di luogo, senza determinazione di una speciale residenza.*

Ma qui lo scriver siffatto non par commendevole. Si può rispondere che la ipotesi non sussiste; perchè i metafisici attribuiscono all'anima i caratteri di principio pensante, e dotato pur di una forza motrice (§. 112); e si può rispondere che nel corpo in moto la forza comunicagli si riguarda come suddivisa e compartita ugualmente in tutte le molecole del dato corpo: ciocchè pur significa ricerca della sede della forza, e dimostra che non può star quell'esempio, volendosi disputare della sede dell'anima, sostanza indivisibile per se stessa, non da essere collocata per parti nelle regioni diverse del corpo umano.

Più chiaramente: altro è che l'anima umana sia una sostanza semplice, la quale abbia insieme una forza unitiva e motrice: ed altro che l'anima umana sia lo stesso che la forza eccitata e sparsa come effetto solamente. Il primo concetto è giusto, ed a giuste conseguenze indirizza: il secondo non presenta caratteri ond'essere ammesso: E parmi che Pezzi siasi appigliato al secondo, ma non già che possa riuscire a darlo ai filosofi, da' quali non si ammettono effetti senza causa, o più veramente questa con quelli non si confonde.

Laonde non vi è legame tra questi suoi pensieri, e quel concludere che egli fa co' detti seguenti: *Ecco la mia sentenza: Nell'animale il principio animatore è presente ovunque può essere suscipienti ed attivo (cioè dovunque può*

(1) Filosofia della Mente e del cuore T. 1. §. 45. Padova 1821.

(2) Si noti anche nel dir di costui quel convenirsi da tutti non essere la forza cosa materiale.

ricevere le impressioni e darle): ed è suscipient e attivo dovunque può valersi degli organi destinati a questa doppia funzione.

E lascio di osservare che ammesso quello stato, ne uscirebbe subito la dimanda, ove sia quel *dovunque può valersi degli organi destinati alla doppia funzione* che egli dice: cioè si starebbe con parole chiamate sentenza; mancandone però le idee precise le quali circoscrivono e formano una sentenza. Anzi con tal concludere si devia dalla questione propriamente, non si risolve. Imperocchè si dee definire ove è il seggio dell'anima; e non ciò, che è tanto più generale, dove ella sia presente. E se stando alcuno in sito determinato di una campagna, veggendo, ed essendone veduto, parlando, ed essendogli parlato, vibrando una palla, ed essendogli risospinta, si chieda ove egli stia propriamente, e si risponda che egli è presente dovunque può operare e subire operazioni; ne apparirà di subito che mal si risponde alla istanza: o si vorrebbe far credere che colui si sta colla sostanza sua sparsa, o replicata per tutta l'area di quella campagna su la quale egli opera, o può le operazioni altrui subire: ciò che niuno mai gli crederebbe. Si risponda dunque su ciò che è sede precisa dell'anima, anzi che su lo stato della presenza sua: e ci saremo tenuti al proposito, e forse coll'acquisto della luce desiderata.

361. Veramente il nostro sapere confina da per tutto con tenebre e sorgenti di reclami. Su l'argomento che trattiamo fu chiesto ancora; donde avvenga che sotto il fisico influxo l'anima non veda il cervello e suoi filamenti là dove risiede, e signoreggia.

A me pare che innanzi di far la richiesta, quasi per escludere il fisico influxo, fosse da stabilire cosa è *vedere*, onde far noto ciò che si chiede. Nello stato presente *vedere* è conoscere gli oggetti per gli occhi stimolati dalla luce, che vi giunge diretta, o riflessuta da quelli. Nel cervello

non sono nè occhi nè luce. Su qual fondamento dunque chiedero perchè l'anima non veda il cervello e suoi filamenti là dove risiede come in suo trono?

E tale difficoltà sorge eziandio contro i sistemi delle cause occasionali e dell'armonia prestabilita. Si direbbe: e perchè il cervello non è di occasione a Dio per farcelo vedere? o perchè l'anima la quale secondo l'interno svolgersi delle idee ci presenta quelle le quali corrispondono allo stato attuale del corpo nostro e sue mutazioni, non presenta a se stessa pur la nozione del cervello, e ciò che la visione si direbbe del medesimo? Anche gli altri sistemi dunque soggiacciono alla difficoltà medesima da non potersene aver titolo speciale per escludere il fisico influsso in favore dell'uno o dell'altro di que'due.

Volendo però segnare per qualche maniera la ragion finale del fatto, diciamo che l'anima non vede il cervello perchè le fibre di questo o suoi filamenti servono in parte almeno, di mezzo o veicolo a trasmettere le impressioni fatte dagli oggetti sul corpo. A questo fine debbono soddisfare, e vi soddisfanno, non a quello di far vedere se stessi. Così l'occhio è mezzo a vedere e non vede se stesso.

E se l'anima vedesse il cervello; continuo sarebbe il tremare nostro su lo stato presente della vita animale, considerazione i sottilissimi fili a' quali si attiene per la parte del corpo. E la vision del cervello mescolandosi a quelle di tutti gli altri oggetti ce ne adombrerebbe forse la cognizione. Così la lingua dell'infermo soprasparsi di bile, gli colora tutto in amaro, anche ciò che è più dolce per l'uomo sano.

Intendiamo poi che il cervello e sue parti sono in noi dalla sezione ed ispezione dei corpi e capi umani, come per seguela ancora di strettissima analogia.

Per tanto dal non veder l'anima nostra il cervello ove risiede non sorgono ostacoli verso il fisico influsso e non

favori verso gl'impotenti concetti Cartesiani e le poetiche amenità Leibniziane.

ARTICOLO XII.

L'uomo in sua specie sempre lo stesso.

362. **A**ggiungiamo come per clausola di questo libro, e come per base de'seguenti:

L'uomo ha sempre avuto le stesse parti componenti, anima e corpo, e queste congiunte in definita maniera; tenendosi quella in sede determinata, ed uniforme. Imperocchè o si tratta di uomini generati, o dei primi generanti. Se dei generati; una è la origine di tutti, ed uno il risultamento con anima e corpo e modo certo di unione e reggenza. O si tratta de' primi generanti; ed è solennissimo in tutta la filosofia e teologia che li generanti generano in somiglianza di natura. Uno dunque anche in essi era il complesso delle parti componenti cioè di anima e corpo, con data unione, o stato di naturale reggenza.

Non contiamo qui li deviamenti o turbazioni per li disordinati incontri. Una casa guastata non è la casa in sua natural forma (1).

(1) Fortunio Liceto più che due secoli addietro mise in luce il suo trattato *de monstis*, divenuto celebre, e del quale la edizione fu replicata avendosene la terza di Amsterdam dell'an. 1665. L'opera può esser utile per l'adunanza de' casi (da essere però talora meglio sincerati) e per le figure illustrative. Del rimanente è scritta con principii peripatetici, e non tutti ritenuti nel miglioramento che la scienza fisiologica ha ricevuto in quest'ultimo secolo.

Si consente pienissimamente che per lo stato, compressione, e percosse dell'utero risultino dei feti umani con mancanza o stor-

363. Per le quali cose a tutti note si può ravvisare quanto capriccioso e sregolato fosse il parere di colui il quale opinava che gli uomini sian pesci trasformati e divenuti uomini col volger dei secoli; e che non è infrequente il trovare in certi mari de' pesci (1) ancora i quali sian si trasformati in uomini in parte soltanto con indizio di avervisi a ridurre compiutamente.

364. E non meno strano è il vecchio concetto di que' malnati, i quali per abborrimento, parmi, di trovarsi ragionevoli, sospettarono esser l'uomo stato un quadrupede. Il tronco umano, con cervice e capo si tien diritto commodissimamente su le anche e coscie e gambe e pianta de' piedi, e non tende affatto a mettersi orizzontale e tenervisi per giunta di appoggio che dee cercare. E notissimo è il detto che indarno si fa col più ciò che si ottiene col meno. La cervice curvata duole, ed il capo se ne aggrava. Le mani stese a terra incallirebbero e perderebbero tutta l'attività per respingere, per abbracciare, per esercitare le arti, e procacciare gli agi del vivere. Anzi le nostre braccia con mani troppo sono inferiori alla lunghezza delle co-

pio di taluna parte: anzi che si possano aver feti duplicati de' quali uno sconcia l'altro: E così pur ne' frutti vediamo spesso una piccola mela internata ad una più grande: e così una cìrieggia inviscerata ad altra, ed un fico ad un fico ec. Non però si concederebbe (come largo è quel trattato a concedere), che nell' utero di una donna anche per congiunzioni nefande, (e non da credere) si generassero uomini semicapri, semiporci, semibovi, semicavalli, semileoni ec. Imperocchè tacendone tutte le altre opposizioni, non s'intende come una parte del feto sarebbe di un animale per es. di un porco, capro ec. e l'altra fosse di un uomo. Questo additerebbe le semenze rimaste affatto divise, e ciascuna, operante (se tanto potesse) da se: cioè additerebbe la fecondazione nulla, e quindi nullissimo anche l'effetto.

(1) Vedi Cuvier: *Recherches sur les ossements fossiles* Tom. premier. Discours preliminaire pag. XXI. Paris 1821.

sce e gambe, perchè l'uomo sen vada quadrupede come gli animali con quattro gambe sen vanno. Non resterebbe che andarsene carpono strisciandosi co' ginocchi (base non piana) su la terra, e tracndosi dietro a stento l'inutile dorso de' piedi. Or sarebbe questo l'andamento naturale, quando le mille volte più spedito e intero è quello che tutti presentiamo? E l'occhio sempre chino a terra come non sarebbe ridotto a vedere incomparabilmente meno di quanto ora vede? Non è la natura degli esseri quella che si concepisce diminuirne tanto le forze (1). Ma lasciamo tali vilipendj che niun saprebbe ascoltare senza indignazione.

365. Par che l'altezza comune degli uomini sia di cinque piedi; e che il divario delle stature scorra o si restringa in più o meno di un piede. Ben alto è l'uomo di sei piedi, come assai basso è quello di quattro. Altri eccessi, o decrementi sopra o sotto questa grandezza sono differenze individuali, e non lo stato regolare della specie. Ciò che intendo su' giganti e su' nani e più che nani.

E vediamo che i meli (alberi notissimi) producono, ciascuno, mela piccole, mezzane, e grosse, anzi tanto, da pesar cinque o sei almeno delle piccine, e sorgere per altezza più che due. Qui si avrebbero dunque i giganti, i nani, ed i pomi comuni e da una pianta stessa in una generazione medesima. Tanto è vero che tali divarj sono da considerare come individuali e non come specifici!

366. La positura dell'uomo è quella del comando: o l'uomo è propriamente il re, l'arbitro, il possessore della terra. Esso alligna e cresce, e moltiplica in tutti i climi dove sia nutrimento: ma non tutti i climi sono acconci per gli altri animali, come pe' leoni, per gli elefanti, per le

(1) Presso i Fisiologi è dimostrato per anatomiche osservazioni esser naturalezza nell'uomo lo andare diritto e bipede, e non curvo, e quadrupede.

aquile ec. e loro propagazione da moltiplicarvisi. Ciò che dimostra novamente che gli uomini pesci o quadrupedi sono i concetti del delirio, non la espressione del vero.

367. La distinzione di neri e di bianchi concerne il colorito non diversifica le qualità costituenti l'uomo. Si sa che la origine della nerezza e sue gradazioni varie nell'uomo dipende dalle affezioni del reticolo detto *Malpighiano*, membrana sottilissima, appena distinguibile dalla cuticola, cioè da quella prima tunica tenuissima la quale veste e circonda esteriormente la cute propriamente detta e la protegge perchè le impressioni dell'aria, come di altri oggetti esterni, non vi riescano troppo vive, e moleste, anzi dolorose. Non è però fin qui ben chiaro donde si operi quell'affezione nel reticolo Malpighiano da indurre tali cambiamenti nel colore. Se ne congettura assai verisimilmente la causa negli eccessivi calori del clima sotto la zona torrida massimamente nelle parti occidentali del nostro continente, tanto più ampio del nuovo, e tanto meno refrigerato di questo pe' venti che movendosi nel primo dall'oriente verso l'ocaso passano per solitudini immense di arene infocate. Nondimeno si narra che nell'Africa nascono dai neri anche dei bianchi (1).

368. Li divarii di aria, di cibi, di calore, di freddo, i modi della educazione fan sorgere espressione varia di ultime conformazioni di fisionomia, di appetiti ec. Ma questi divarj eziandio sono tutti numerati fra gli accidentali. E si può vedere ciò che scrisse Herder lib. VI. e VII. della più illustre opera sua esposta in tedesco, e messa in francese col titolo *idees sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*: E Fisiologi (2) e notomisti parlano copiosa-

(1) Raccolta di storia naturale Tom. VII. Storia dell'uomo: varietà della specie umana pag. 246. Roma 1785.

(2) Sommerring. Fabbrica del corpo umano T. 1. della Osteologia §. 63. e segg.

mente anch' essi di tali divarj locali, e non alteranti la natura. Di guisa che unica affatto, non moltiplice è la specie degli uomini.

369. Questi divarj cooperano ancora la durazione più o men lunga della vita presente. E perchè più rapido assai ne è lo sviluppo ne' paesi più meridionali; così più rapida ne corre la vita al suo termine, e breve riesce; laddove quasi doppia è ne' paesi più boreali, ove non è rarissimo il trovarsi chi giunge ad un secolo e mezzo, e più ancora. Ma questa sì lunga vita, tien le operazioni assai più lente nel procedere, e però molto minori di numero. E se il vivere si calcola dall'operare, dovrem dire che que' longevi tra' l freddo non vivono poi tanto da invidiarneli.

370. Fra tutti gli animali l' uomo è il solo che intenda di essere nato, e che una serie di altri simili suoi gli ha preparato il posto che ora occupa. Egli pure è il solo il quale antivede che dee soggiacere alla morte. E tali cognizioni come ne distinguono lo stato; così dimostrano che l' origine sua non è fortuito risultamento di altri animali. Più veramente: Egli è l' Essere ove la serie degli animali prende su la terra il colmo della eccellenza. E quindi egli subordina tutti gli altri al proprio uso anche per solo spettacolo; mentre niun'altra specie di animali riduce gli altri a servire se stessa.

371. È oramai fuori di dubbio che quanto si disse ai tempi nostri intorno ai selvaggi incontrati nel folto dei boschi è totalmente ideale. Quegl'individui su' quali si pretendea che andassero così erranti a caso, altro non erano che dei sventurati indotti da un'alienazione mentale a fuggire i domestici lari (1).

372. E qui compiesi il libro primo: nel quale essen-

(1) Alibert. Fisiologia delle passioni T. 2. pag. 7. Firenze 1831.

dosi dichiarato ciò che sono i principii pensanti, come esistono veramente le anime ed all'ordine di questi appartengono; e dichiarato essendosi insieme ciò che sono i corpi, come esistano realmente, e ne esista uno proprio di ciascun'anima, abbiain ravvisato che l'uomo è un composto di anima e corpo, vivi ambedue, qual sia la congiunzione di essi, quale il commercio; tenendosi l'anima in sede certa; talchè una e costante è la specie degli uomini. Or ci rimane di considerare l'uomo nello stato (e questo è principalmente l'ideologico) di sensibilità e di razionalità: ciò che faremo nel libro che segue e nel terzo; riservando al quarto il considerar l'uomo nell'operare come razionale e libero con norma certa per certissime interminabili ricompense dopo la vita presente: Prendiam lena dunque e procediamo.

L'ANIMA UMANA E SUOI STATI

PRINCIPALMENTE

L'IDEOLOGICO

LIBRO SECONDO

STATO IDEOLOGICO DELL'ANIMA UMANA IN CONGIUNZIONE COL
CORPO: SUO COMINCIAMENTO E PROGRESSO.

CAPO PRIMO

Sensibilità e sensazioni.

ARTICOLO I.

*Sensibilità di stretto nome: sua distinzione dal sentire
universale. Organi sensorj: loro divarj: durazione
delle impressioni fattevi.*

373. **L**a facoltà che tien l'anima di apprendere e sentire le mutazioni le quali accadono nel corpo, e di sentirle quasi abbia una diffusione di senso, anche fuori di se stessa, per tutto il corpo, nella parte precisa, dove accadono, qualunque sia; questa facoltà tra' filosofi è della *sensibilità*, e ciascun atto con cui l'anima emette, e prova un tal sentire in tal modo è detto *atto di sensibilità*, e comunemente è preso per ciò che è *sensazione*; sebbene quella abbia i

suoi divarj da quello, come in sua precisione dichiareremo più innanzi (§. 423 e seg.).

374. Per tanto chi chiamasse *sensibilità* lo stato in cui l'anima analizza, giudica, ricorda, ragiona, e fa le sue deliberazioni, abuserebbe del vocabolo, quanto al significato ora esposto; perchè la *sensibilità*, qual si è spiegata, è sentire nell'anima e fuori, dove accade la mutazione nel corpo; nè giudicare, ricordare, analizzare, ragionare, deliberare è propriamente un sentir così fatto, dentro e fuori, nelle orecchie, nella lingua, ec.

375. Nondimeno a dimostrarci, imparzialissimi, osserviamo che la voce *sensibilità* si trae da *sentire*, verbo di significato doppio: cioè l'uno generale, l'altro particolare: che il particolare è quello esposto dianzi, laddove il generale, dichiarato fin dal principio dell'opera (§. 11) dinota non il solo sentire nell'anima e nelle parti del corpo ove si fa mutazione; ma dinota il sentire noi stessi, e tutti i nostri rapporti interni ed esterni, riguarda tutte le facoltà della mente co'loro atti; e però forse taluni le hanno talvolta comprese pur tutte sotto la voce *sensibilità*, o quasi non sieno che la sensazione sotto di altri aspetti.

Ma se il far questo, premessone cautele diligentissime, può non essere disordine scientifico, il farlo senza avviso tra uomini consueti ad intender tal voce col significato particolare sveglia sospetti, quasi tentisi degradar l'anima a ricever tutto di fuori, e confonderla con quella de'bruti, se non colla materia. Si distingua dunque, e si ammonisca, o su tal voce si ritenga il significato particolare, come usa comunemente, senza violentare lo intendere e lo esprimersi degli altri; massimamente col passare promiscuamente dall'uno all'altro significato.

Il sig. Condillac, sebbene manifestissimo nell'annunziar la differenza tra l'anima e tra 'l corpo, cadde nell'abuso di confondere il sentire per sensazioni col sentire

universale, e ne concludere che tutte le operazioni della mente, come il *riflettere*, sono la *sensazione trasformata*: E ciò che è più maraviglioso vi cadde per serie analitica, come a lui pareva, di raziocinj: ma in tutti vi è incluso quel transito dall' uno all' altro sentire, quasi il sentire particolare sia l'universale; e ne fu redarguito (1).

(1) Si veda nel suo *cours d'étude l'art de Raissonner* lib. 1. cap. 3. pag. 36. ediz. 1782. aux Deux Ponts.

Il complesso del suo ragionamento si riduce a questo: Dir che l'anima è sostanza che *sente* è dire che ha sensazioni, che le distingue, le paragona, ne giudica, vi riflette: Dunque il *riflettere* è maniera di *sentire* ossia è *sensazione trasformata*.

Si risponde però che il riflettere è maniera di sentire, ma non quella della sensazione vera. Nel discorso addotto dalla voce *sentire* si è cavata l'altra *sensazione* come generale, e poi si è confusa con questa, presa con idea particolare della sensazione vera.

Questo vizio ritorna più volte tanto nel corso di studio, quanto nella metafisica di quello scrittore. Vedi *traité des sensations* pag. 99.

Nondimeno qualche volta fa conoscere distintamente che parla del sentire universale e che a questo si deve attribuire quello che afferma delle sensazioni trasformate. Così nel trattato degli animali part. 2. cap. 6. pag. 108. scrive: *Dio conosce il sistema per il quale tutte le facoltà nostre nascono dal sentimento* cioè dal sentire universale.

E più chiaramente nella conclusione della seconda parte del trattato medesimo scrive: *La facoltà del sentire* (universalmente e senza restrizione a sensazioni) *è la prima di tutte le facoltà dell'anima. Ella è medesimamente la sola origine di tutte le altre, e l'Essere senziente non fa che trasformare se stesso*: vale a dire ora sente se stesso che riceve le idee pe' sensi, ora sente se stesso che le richiama, ora sente se stesso che le riconosce, che le paragona, ne giudica, vi riflette ec.

Notiamo però che il trattato su gli animali fu posteriore alle opere nelle quali aveva insegnato che le operazioni della mente non sono che la *sensazione trasformata*, e spiegò se stesso a pre-

376. Le parti del corpo nostro considerate come veicolo o mezzo per trasmettere nell'anima l'indizio delle mutazioni che in esse avvengono nello stato di vita animale, come già fu scritto (§. 296) sono dette *organi* (istromenti) *sensorii* (per sentire), e spesso non senza confusione sono detti *sensi esterni*, e senz'altra aggiunta, *sensi*; quando propriamente *sensu* pigliasi come sinonimo di *sentire*; ed è ciò che l'anima sperimenta, o ravvisa accadere in se stessa e fuori nel corpo per le mutazioni che all'una o all'altro sopravvengono: direi che quanto a ciò che le sopravviene di fuori è l'atto di accoglienza o di ricevuta con riscontro datone fin su la parte donde viene la mutazione.

377. Tutte le parti dell'organo sensorio se sono toccate tramandano all'anima l'annunzio del tocco e dell'oggetto toccante: e però l'organo sensorio tutto, quanto è grande, comprende, o nel suo primo concetto presenta l'attitudine a dare indizio di se stesso dovunque è toccato, detta dai latini *tactus* il tatto (eseguito), o Stato il quale s'intende dall'essere altri stato toccato.

378. Ma perchè questi colpi o tocchi secondo le diversità de'corpi pe'quali accadono, e secondo le diversità delle parti su le quali accadono, ci fanno sperimentare differenze speciali in ciò che avviene nell'anima; così nell'organo universale o fondamentale considerato nel tatto si distinsero gli organi speciali della *vista*, dell'*udito*, dell'*odorato*, del *gusto*, lasciato quasi specifico il generico nome di *tatto* alle altre parti sensifere, sfornite di altro carattere distintivo, singolarmente alle mani e piedi, ove è tanta superficie di tatto, tanta la quantità delle piccole punte e delicate, intessute alla cute, opportune per esser commosse, e tanta la facilità e varietà per applicarlo: cosicchè il

cludere le interpretazioni forse cavate dalla lettera anzi che da' reali concetti dell'autore.

tatto non è solamente in queste parti come toccate, ma come insigne mente toccanti: e tali principalmente sono le mani. E quindi anche più grande dal canto dell'anima si spiega l'attitudine in essa per esercitarvelo massimamente colla punta delle dita (1), e soprattutto del pollice e dei due seguenti.

379. Non però, seguendo la scientifica esattezza del parlare, chiameremo con proprietà di espressione li quattro organi anzidetti, *vista*, *udito*, ec. modificazioni del tatto; perchè le modificazioni possono non essere; laddove questi organi speciali caratterizzano lo stato dell'uomo in sua perfezione nella vita animale. E le modificazioni sottentrano le une alle altre, o per le altre: ma niuno de' nostri organi, come a tutti è manifesto, sottentra all'altro, o per fare le operazioni dell'altro: per es. gli occhi non possono dar l'uso di orecchi, ed udire, nè gli orecchi dar l'uso di occhi e vedere ec.

380. Osserviamo che li quattro organi speciali nominati della *vista*, dell'*udito* ec. circondano e muniscono la testa, quasi corpi insigni di guardia intorno la reggia ov'è l'anima: ma essi non sempre operano. Imperocchè non sempre gustiamo, odoriamo, ascoltiamo, nè sempre dirigiamo lo sguardo, cui sospendiamo ancora, velando l'occhio colla palpebra. Ma il tatto fin quando giaciamo è sempre investito dall'aria, o dal luogo sul quale posiamo, o dalle parti stesse del corpo nostro adagiate le une su le altre o mosse

(1) E ci è pure chi disse che se più copioso fosse il numero delle dita, più grande ancora sarebbe la signoria del tatto. Ma Condillac pensa che niente siavi a desiderare sopra il numero assegnatocene: perchè moltiplicati i diti non si conoscerebbe meglio la grandezza de' corpi. *Traité des sensations* 2. part. cap. 12. §. 3. E si ebbero i discendenti di qualche famiglia rarissima con mani a sei dita; ne sen commemora più squisito il tatto.

dal circolare del sangue, e dal respirare, o dallo stato degli intestini.

381. Seguendo lo intitolarsi degli organi per le differenze, era pure da numerare in metafisica tra'sensi specifici quell'altro notissimo tra concetti morali per senso o suoi abusi; ma forse fu saviezza tacerne.

La fame e la sete sono sensazioni moleste allo stomaco, alla bocca, e quindi a tutto il corpo, anzi che mutazioni ristrette come quelle della luce nell'occhio, senza turbare gli altri organi. Gli eccitamenti del caldo e del freddo, e quel tremolio detto solletico, o ribrezzo, e brivido lasciano vedere altre varietà, ma non abbastanza ristrette per assegnar loro organi sensorj speciali.

382. In questi poi si osserva una tessitura singolare e propria di ciascuno secondo i mezzi li quali vi debbono operare, affinchè l'anima ne sperimenti le differenze, e se ne regoli. Così negli orecchi singolare è la struttura di essi e le disposizioni delle sue cavità, e de' nervi a ricevere le percosse per le oscillazioni e tremolio dell'onde dell'aria, affinchè l'anima apprenda ciò che è il suono, e sue varietà, impercettibili ed inesplicabili se non si provano.

383. Singolare è la struttura degli occhi per le membrane che li cingono, quale trasparente, e quale forata nel mezzo, o negra in fondo con sopra l'espansione del nervo ottico in forma di sottilissima rete, però detta *retina*: e singolare parimente è pe'suoi tre diversi umori disposti l'un dopo l'altro a ricevere ed inflettere i raggi della luce, onde sen formi nella retina l'indizio, o traccia, e quasi miniatura degli oggetti, e ne segua e si apra nelle anime lo spettacolo maravigliosissimo del vedere tra la varietà bellissima delle immagini che ne risultano in tutta la vivezza de'colori.

A quest'organo sensorio si è data tanta cospirazione delle parti verso il fine loro proprio, che nemmeno si di-

stingue cosa abbiaci a fare il tatto ne'tenuissimi colpi che vi dà la luce, se pure essa non opera su di occhi viziati, o non siavi improvvisa, o troppa, o mentre sono lungamente fissi ed intenti su di oggetti stessi e minuti.

Si è fin qui creduto che la retina e quindi anche il nervo ottico dai filamenti estremi del quale è tessuta questa membrana siano sensibilissimi, e che per essi compiasi esclusivamente la trasmissione al cervello delle impressioni luminose: Ma il Mangendie (1) dimostra che piccolissima è quella sensibilità, e che non esclusiva è l'azion loro per la trasmissione. E su l'azione del nervo ottico ivi scrive: *questo è insensibile alle punture, alle sezioni, alle lacerazioni: e la sua azione nella vista è sotto la dipendenza del quinto pajo de' nervi.* Ma di ciò più distintamente nell'articolo IV. seguente.

384. Singolare nel dorso e nella punta della lingua è la struttura onde pe' cibi e liquori se ne ecciti la varietà de'sapori con piacere, o dispiacere. Altrettanto si dee dire della interna tessitura nelle membrane delle narici, onde l'anima ne senta gli odori varj, o ciò che è il contrario.

385. E questa singolarità, questo divario di tessitura negli organi sensorj fa intendere, almeno in parte, perchè l'uno di essi non possa prendere e supplire le veci dell'altro con medesimezza di effetti.

È costume quasi generale de' metafisici riservare la descrizione minuta di queste parti alla fisica particolare, come al fisiologo ed al notomista: perchè il metafisico cerca o spiega come, già date queste, se ne abbia la sensibilità; e perchè le descrizioni di taluni organi come degli occhi e delle orecchie, non si agguagliano senza figure.

386. È da notare che gli organi speciali per la vista, udito, odorato, e gusto ricevono tocchi e vellicamenti o

(1) Compendio di Fisiologia elementare pag. 76. e seg.

stimolo, se così vuolsi chiamare, pe'fluidi, come gli occhi per la luce, l'udito per le vibrazioni dell'aria, l'odorato per esalazioni sottilissime quasi fluido aeriforme, ed il gusto per liquori e cibi specialmente succolenti, e che presto illiquidiscono, e meglio si acconciano su le prominenze e fra le cavità delle piccole mamme della lingua e del palato. Gl' insolubili generalmente non operano sul gusto come saporosi: nondimeno scrive il Mangendie (1) che vi sono de' corpi insolubili che hanno un sapore acutissimo: cioè per le mozioni che per la impression loro svegliano nella lingua.

Anche il tatto in tutto, quanto è il corpo, è sottilissimamente ricercato è mosso dal calorico che vi s'insinua o se ne dissipa, come dall'aria che lo circonda e preme.

387. Gli occhi li moviamo anche senza la luce: e così moviamo le nari anche senza gli odori e la lingua senza cibi e liquori che stimolino: laddove l'organo dell'udito, qualunque ne sia la causa, appena si muove se non per impulsi esteriori.

388. Fra tanto privilegio di tatto nelle mani onde regolarsene, opportunissimo riesce che queste fossero insieme uno stromento di presa, e di esecuzione, come realmente sono: con queste prepariamo cibi, vesti, alloggi, ornati, difese, offese e quasi forziam la natura ai nostri desiderii: e lo scrivere ci è come parlar colle mani.

389. Merita singolar considerazione la distribuzione locale degli organi e la convenevolissima concorrenza loro senza che l'uno turbi l'altro nell'arcano delle sensazioni: ma tal cura appartiene al notomista o al fisiologo, anzi che al metafisico.

390. Non tutti gli animali hanno tanti sensi quanti ne ha l'uomo: ma niuno se ne è trovato privo di tatto: Im-

(1) Oper. Tom. cit. pag. 124.

perocchè, tolto questo, è come tolto il fondamento di tutti gli altri: cioè si dovrebbe aver l'animale senza niun sentire. E questo è dire che si vorrebbe un animale senza congiunzione di un anima col corpo di essa: concetto impossibile, come opposto all'essenza di essere animale.

391. Ma per quanti sian gli organi sensorj, ciascun animale presenta in questi non solo le differenze specifiche, ma pur le individuali. Imperocchè non può non esservi quanto li distingue fra loro.

Quindi in taluni animali sotto alcuni rispetti è tatto finissimo, ed il quale dà indizio di sestesso innanzi che negli uomini. Il cominciar de'tremuoti è sentito da'quadrupedi e da' polli innanzi che dall'uomo: una variazione di calore, di freddo, di salubrità opera ne'volatili, e ce ne dan presagio, quando noi niente ancora ne conosciamo.

E quindi pe'divarj degli anni e della maniera del vivere si osservano gradi e modificazioni tanto diverse. Gli organi, tenuissimi e mobilissimi nella infanzia, col procedere degli anni ingrossano, induriscono, e perdono a poco a poco l'uso di sestessi; e non più capaci di esser mossi per le piccole impressioni, appena tramandano all'anima l'annunzio delle più forti. Le cavità de'piccoli vasellini si ostruiscono: forse quel fluido nerveo che abbiám detto, s'ispessisce, s'impigrisce, si sposa, non si restaura, e quasi manca a sestesso: manifestamente gli umori dell'occhio si depauperano e si alterano, e turbano il transito della luce: e tendendo l'occhio a girarsi in alto, e finire colla pupilla sotto la palpebra superiore, vi si diminuisce a poco a poco l'ingresso della luce. Forse la forza unitiva con cui l'anima tiene a se congiunto il corpo, non più riesce ad espandere almen quanto bisogna sino alle ultime particelle più minute lo stato degli effetti suoi lungo il corso de'ner- vi così stupefatti, impigriti, inabilitati. Li vecchi assordano: tornano co' desiderii all' antica lor vista, ma la vista

non rendono i desiderii: La speditezza del muoversi e dell'operare va cessando con essi. Il tatto ne'fabbrì e ne'contadini s'interna, e s'ingrevisce; laddove si tiene lungamente prontissimo nel gentil cittadino.

392. La impressione fatta nel corpo affinchè sieguane la sensazione ossia l'atto di sensibilità non si consuma in un lampo ma tiene una sna quasi replica o durazione più o men lunga: Imperocchè la impressione si fa col moto: e questo, per quanto sia veemente e rapido, è successivo nella sua comunicazione. Di qua nasce che nel valutare le rappresentazioni fuori del corpo nostro spesso ci compare unito quello che è disgiunto. Così un tizzo infuocato girato circolarmente con prestezza ci fa vedere una periferia simultanea di fuoco, quasi il tizzo se ne trovi contemporaneamente in tutti i punti: e di qua viene che sebbene le nostre palpebre di continuo si abbassino e chiudano; pur noi vediamo sempre la luce, non ci sperimentiam fra le tenebre come dovremmo nel chiudere le palpebre. In questo atto la impressione precedente fatta dalla luce nell'occhio dura alcun poco: e con ciò continuiamo a vedere non alterniamo tra 'l vedere e non vedere.

Questa durazione assai diminuisce ne'vecchi per lo irrigidirsene tutte le fibre ed inabilitarsi ai subiti piccioli moti e pe' vizi compagni enumerati di sopra. Dond'è che la sensibilità ne decresce, e l'uomo sperimenta di venir quasi meno a sestesso negli usi della vita animale.

ARTICOLO II.

*Per qual cagione e maniera o mezzo avviene che l'anima
senta le variazioni del corpo entro se stessa
e fuori nella parte variata.*

393. **T**utti, giunti ad età conveniente, non senza maraviglia osservano che quando avviene nel corpo nostro una mutazione per es. di calore, di freddo, di bagnato, di arido, o tal altra per inciampi, pressioni, percosse ec. l'anima non solamente riceve ed esprime in sè dove ella è, l'apprendimento o senso della mutazione; ma dippiù, quasi ella abbia una diffusione di apprendimento o senso in tutto il corpo, avverte o sente entro se stessa, e come fuori in una sola parte del corpo, se in una sola si fa variamento o sente entro se stessa ed in molte, o tutte le parti del corpo se in molte, o tutte si fa la variazione. Io qui parlo di cosa comunissima e notissima, non che siami bisogno dimostrarla per luce di esempi, e stato di prove.

Anzi possiam ravvisare che tal condizione di sentire entro l'anima e nelle parti variate del corpo, è pur quella degli altri animali. Imperocchè vediamo che nello essere carezzevolmente palpati godono in se stessi, come nelle parti ove sono via via così blanditi: e lamentansi per le battiture, e con molestia là dove son date. E se avviene che sian punti ne' piedi, ne van zoppiconi con segno che ne' piedi pur sentono l'infortunio, o mal essere.

394. Un tal fenomeno parve in ogni filosofia maraviglioso, e ne fu sempre indagata l'origine sottilmente nominando che desiderosamente: ma la ricerca segue l'intento ancora, e lo seguirà forse interminabilmente, se un esame migliore ancora non se ne imprende.

(ciò che più ci fa maraviglia) le pressure nella cute ove siam premuti, e gli squarci e lacerazioni nelle parti ove succedono.

Ma si può avvertire, e si dee tener fermo, che l'anima propriamente è quella che presenta lo stato di principio senziente nelle variazioni del corpo. Imperocchè essa è quella che riceve là dove risiede, le impressioni, o diciam le sequelc, degli odori, de'sapori, de'suoni, de'toccamenti: essa che le paragona, e sente di paragonarle, se avvengono, insieme, come in un centro di scandaglio e di esame comune: laddove in niun'altra parte del corpo si sente replicare questo paragone. L'anima è dunque il reale e vero, anzi unico principio senziente; e non che il corpo sia senziente esso stesso, considerato comunque nell'uomo. L'anima mentre sente se stessa è senziente nel corpo e sue parti variate: Il corpo e sue parti e loro variazioni con i certi rapporti sono la cosa sentita in stato di vita animale e non senza, con le affezioni convenienti.

L'esperienza ha fatto ravvisare che se per istrette legature, o comunque, impediscasene la comunicazione, l'anima non sente l'impressione per mozioni, o turbamenti, accaduti nelle parti, per es. nelle mani, ne' piedi ec. del corpo nostro, le quali rimangono più giù della legatura, o di altro impedimento, nè possono comunicare colle altre di sopra. E tale avvenimento conferma e dichiara che nello stato di vita animale non sono due, o più li principii senzienti, ma uno solo, cioè l'anima. Con che la prima questione riman definita.

397. Ora veniamo alla seconda: vale a dir alla cagione per la quale l'anima sente e dee sentire entro se stessa, e fuori di se nelle parti variate del corpo, sia una, siam molte, siam tutte esse le parti variate.

Per quanto io posso concepire (e parmi che sia da concepire comunemente) la causa del fenomeno vien da

questo, che l'anima sente è dee sentire nello stato in che si trova di congiunzione, cioè di vita animale, e non senza: vale a dire è questa una condizione di sentire propria e necessaria dello stato in che l'anima è tenuta, e non del corpo solo in suo meccanismo, e non dell'anima considerata come disgiunta, quasi a ricevere colpi, come un globo da altri, da quali è disgiunto. Certamente nello stato di congiunzione in vita animale l'anima non può non sentire il corpo suo, quale è veramente, come *cosa esterna e viva insieme, in un tutto di congiunzione* (§. 222); non potendo essa non sentire le sue maniere di esistere. E da ciò dee risultare che tutte le mutazioni le quali avvengono al corpo mentre sono sentite nell'interno dell'anima, vi debbano pure essere sentite come esterne, perchè sentite in essa cosa esterna, e con essa cosa esterna, quale è il corpo a lei congiunto in un tutto. Anzi quindi pure avviene, che vi debbono esser sentite come in sito, o parte certa, e sieno pur da sentire tutte le parti di essa cosa esterna, quale è il corpo nostro. Imperocchè le parti del corpo non sono fortuite nè di fattezze nè di collocamento; e tali parti debbono essere sentite come investite per nuovo impressioni nella cosa esterna la quale è il corpo.

Ecco dunque nello stato di congiunzione con cosa esterna quale è il corpo, la causa del dover l'anima sentire le variazioni della vita animale entro se stessa e fuori nella parte appunto variata del corpo. E con ciò riman soddisfatta la seconda ricerca sul perchè l'anima debba sentire anche fuori di se stessa nelle parti variate del corpo, ove si fa la variazione.

Volgarmente si scrive che il sentire l'anima le mutazioni in se stessa, e come esterne a se stessa nelle parti determinate del corpo è soltanto un mero giudizio di lei col quale in forza della esperienza sua assegna i luoghi e i modi della mutazione. Io non dubito che un giudizio qua-

lunque intervengavi: ma il sentire dell'anima in stato di vita animale è un tal sentire il quale è fondamento, necessità, prorompimento naturale, contenenza ed espressione di questo giudizio, non il giudizio è seguela di replicata esperienza; quasi prima si sperimenti, e poi se ne formi il giudizio. Imperocchè accadere una variazione nel corpo è variarsi lo stato o modificazione di essere della vita animale, e così variarsi il sentire determinato che ha l'anima in questa vita animale. Fra tali variazioni dunque il sentire dell'anima è un sentire espressivo de' casi particolari incidenti nel senso che già si ha di congiunzione, o non come prescindendo da questo. Lo sperimento stesso è il sentire in tale maniera, e non questo vien dopo lo sperimento.

E se una mano ci arde, assai vi è differenza tra 'l giudicare che arde, e tra quello che proviamo o soffriamo mentre arde. Questo provare o soffrire include o fa scaturire il giudizio ma esprime insieme come sorpresa, investita, ed impegnata l'anima nella sua sostanza, comunque ciò sia per quello che avviene dove è l'arsura, o la sofferenza: dicchè diremo or ora più distintamente.

398. Altro è per l'anima il sentire il proprio corpo in stato di congiunzione con se stessa, ed altro è per lei dimostrare l'esistenza del corpo suo, eome degli altri. Quel sentire è modificazione per l'anima nello stato di lei: ma la dimostrazione, come quella che si fa per gli altri presuppone tale stato, e cavasi da questo medesimo colla ragione, cioè svolgendo e presentando per parti la natura e lo stato delle cose.

399. Vedutosi che uno è il principio senziente, e vedutosi che vi è una cagione del dover l'anima sentire dentro se stessa e fuori nelle parti variate del corpo: eccoci alla terza e finale ricerca. Si chiede: quale è la maniera, quale il mezzo pel quale un sentir così fatto si eccita e ri-

sulta costantissimamente? Dove investigheremo o troveremo la soluzione, dove i primi chiarori almeno di questa?

Le mutazioni eccitate nell'anima da' sensi per quanto siano pronte hanno una durata, o replica di trasmissione (§. 392): e quindi è la continuazione del piacere o dolore sentito nell'anima, e più vivamente nelle parti del corpo che più sono punte e vibrato.

Or non si pensi già che la rapidità colla quale giungono all'anima le impressioni fatte nelle parti varie del corpo divida il nostro sentire quasi contemporaneamente sia dentro l'anima e fuori, cioè nel corpo. Imperocchè se la trasmissione fatta nell'anima opera il sentire, la trasmissione prima di esser fatta, o considerata come da fare, non produrrà questo sentire mancandovene la causa stessa. Pertanto la rapidità della trasmissione non può darci spiegazione alcuna per questo quasi duplicato sentire nell'anima, e nella parte provocata e variata del corpo. La rapidità della trasmissione potrà dare una replica di sentire addossata l'una alle altre entro l'anima, e non generare la sensibilità dove manca.

400. Dove si troverà dunque la maniera o mezzo esplicativo di questo arcano sentire? Dove quell'investimento, o se meglio si dice, quell'eccitamento, quell'attacco, o richiamo fattone all'anima, talchè ella resti, comunque ciò sia, come impegnata in sua sostanza, anche nella parte variata del corpo, anzi più in questa propriamente?

Considerato il tutto, penso che si trovi in quel mezzo stesso, posto il quale si forma, e risulta l'unione dell'anima e del corpo: perchè posto un tal mezzo l'anima sente e non può non sentire a so unito il corpo, ma come cosa che non è lei, cioè come cosa esterna: vale a dire perchè posto un tal mezzo l'anima sente essa stessa con un sentire che abbraccia il corpo e sue parti: ciò che sarebbe sentire entro se stessa e fuori con effusione, o se meglio si dice, con proiezione anche fuori di se stessa.

Or fu dimostrato che l'animo sotto i voleri del Creatore rende e tiene a se unito il corpo, e tutte le sue parti colla forza unitiva la quale diffonde essa stessa, e tien come con gli effetti diffusa con determinata maniera in tutto il corpo e sue parti, comunque ciò sia. A questa forza dunque si dee ricorrere, in questa mirare, se vogliamo rintracciare come l'anima tra le variazioni del corpo si trova ridotta a quel sentire in se stessa e fuori nella parte variata. E stenteremo forse ad accertarne la maniera; ma sapremo almeno dove ella sia da rinvenire. E chi sa dove sia la miniera è prossimo all'oggetto de'suoi desiderii, non che debbasi rallentare nella ricerca.

401. Esaminando poi ciò che per tale maniera o mezzo dee risultarne, dico che tenendo l'anima a se congiunto tutto il corpo colla sua forza attiva la quale altrove abbiamo chiamato *uniente*, o di *aderenza* (§. 268); ed operando essa l'anima naturalmente per tenerselo così congiunto; non può non sentire il diffondere, e sin dove diffonde, o tien diffusa, o come diffusa con gli effetti suoi continuati, la sua forza unitiva, onde sen formi l'unione a cui tende; anzi non può non sentire la forza giunta all'amplesso finale per l'eseguita unione; seppure non vogliam dire che l'anima non giunge a sapere di essere unita: cioè di avere un corpo cui regge. Il sentir poi l'anima donde diffonde e spiega, e dove termina, comunque ciò sia, tale diffusione con amplesso certo e finale è come dilatamento e stato comprensivo del sentire dentro e fuori; non potendosi questo amplesso altrimenti sentire. Ed essendo nell'anima questo un abituale stato di sentire dentro e fuori per l'esercizio o corso continuato di applicazione in che tiene la sua forza unitiva; ogn'impressione sopravveniente dal corpo sarà nell'effetto suo variazione di tal sentire dentro e fuori: e però l'anima dovrà sentire come entro se stessa, e come insieme nella parte del corpo ove la riceve,

mentre l'agitazione formicola o gravita, e vi fa violenza, su la parte, compresa com'è dalla forza unitiva.

Ma semplifichiamo più ancora: e son queste le approssimazioni finali che io sin qui sappia, all'espressione delle cose.

Quando accade una variazione per es. una pressione, una ferita ec. in una parte del corpo, questa parte ne viene investita secondo che tenuta dalla forza unitiva dell'anima: e per la forza unitiva così provocata in parte certa ne rimane insieme investita, cioè per cause esterne *affetta* e *modificata* la sostanza stessa dell'anima dalla quale sostanza essa forza unitiva è naturalmente diffusa, comunque ciò segua, in tutto il corpo. Ora è necessità della facoltà senziente o pensatrice di sentire o ravvisare l'anima nello stato in che si trova, per quanto tale stato si stende. Dunque non può nel caso nostro la facoltà pensatrice o conoscitiva o la quale si accorge delle cose di lei, non può, dico, non sentire investita l'anima nella sostanza sua ed originalmente nella forza unitiva, come perenne suo derivamento, dove tocca, lambe, stringe (1) e rimanesi variata nelle parti diverse del corpo.

402. Quel sentire dunque come interno ed esterno, a parlar giustamente, è tutto interno della facoltà pensatrice nel sentir lo stato dell'anima investita cioè ridotta a nuovo modificamento nella sostanza sua ed insieme nella forza unitiva, cui da se diffonde lungo il corso de'nervi e d'intorno, comunque ciò segua.

(1) E qui ricorderemo quel *contactum virtutis* (della forza dell'anima sul corpo e sue parti) enunziato da s. Tommaso (vedi il nostro §. 252); e ricorderemo, ciò che è più ancora, quell' *effluunt vires* (dell'anima) *affixae organis* (§. 264) inseguito dal s. Dottore, come lo essere tal forza detta da s. Basilio *vincolata al corpo* e diffusa nel tutto di esso (ivi). E ricorderemo finalmente che le forze non sono affatto cosa materiale (§. 263).

Ed unico è l'atto mentale, o simultaneo è l'apprendimento o giudizio con cui l'anima intende di esser lei quella che sente interiormente, mentre sente di soffrire o godere in parte certa, cioè della forza unitiva, dalla quale viene investita essa, l'anima, nella sostanza. Imperocchè unico è lo stato dell'anima considerato coll'applicazione della forza sua unitiva in parte certa, o per tutto il corpo.

E questo atto medesimo assegna, svela, mostra, come in piacere, o dolore la parte certa del corpo dove si fa l'impressione, quasi esso corpo senta dolore o goda, mentre in questo non è che l'impulso o causa sopravvenuta da far variamenti nella forza unitiva e nello stato della sostanza dell'anima la quale propriamente è la senziente.

403. Or questo è, passando dalle variazioni del corpo a quelle della forza unitiva come alla sostanza stessa dell'anima. Ma possiamo dalla considerazione della sostanza stessa dell'anima e suoi variamenti replicare o vivificar l'argomento in tal modo:

Fu già notato e chiarito per esempi, che quando l'anima tra le affezioni sue trovasi agitata, o comunque commossa nell'integrità della sostanza sua, se ne agita come nella dipendenza o finimento di un tutto pur la forza unitiva, e quindi lo stato del corpo (§. 316): ciò che dimostra nell'anima, come un tutto di sentire nel sentire la sostanza sua e lo stato della sua forza unitiva. Persistendo dunque il vincolo stesso nella identità della congiunzione, quando avviene una variazione qualunque nel corpo e così nella forza unitiva colla quale è tenuto, e con ciò nella sostanza dell'anima, la facoltà senziente dovrà sentire, come in un tutto, in unità di atto compiuto, investita in parte certa la forza unitiva, e quindi pur la sostanza, mentre l'anima nello stato del suo considerare intende di esser lei la quale sente di pensare e di essere così investita ossia modificata nella sostanza insieme e nella sua

forza unitiva in parte certa da sembrare il piacere o dolore proprio di essa parte; quando propriamente ivi è tutto dell'anima.

404. Concludiamo: Il fenomeno dunque, ossia l'ordinato successo del sentir l'anima dentro e fuori nella parte variata del corpo, vien da questo, che l'anima sentendo lo stato della sostanza sua sente pur quello della sua forza unitiva, la quale dalla sostanza stessa proviene e dipende, e tiene a se unito il corpo: Di guisa che turbata o comunque agitata la sostanza ne sente, come effetto, i divarj pur nella forza unitiva e però men chiaramente nel corpo: e turbata la forza unitiva come in origine o causa in parte certa, non può l'anima non sentire pur modificata in que'variamenti la sostanza sua: ma il chiarore grande dello apprendere allora è su la parte certa del corpo dove la forza unitiva rimane investita. E convien dire che la forza senziante o pensatrice, o diciamo accorgitiva tien pur essa un' accensione, uno slancio, un coesistere dovunque e comunque è la forza unitiva in suo stato di applicazione: ma di tale spandimento darem più chiari indizj nell'articolo primo del capo seguente, ove a trattare del sonno ci disporremo.

405. Abbiamo più volte fatto riflettere che altro è il sentire preso generalmente per intendere conoscere e formar gli atti del pensare, ed altro il sentire particolare, cioè per sensazione. Aggiungo: nel sentire per sensazione altre sono le maniere ordinarie da suscitarlo per gli organi della vista, dell'udito, dell'odorato, del gusto, del tatto: ed altre sono le disordinate ed eccedenti, come ne' casi di ferite, di presssure, mal d'occhi, di orecchi ec. In tutte, nelle ordinate come nelle disordinate, ma più assai nelle ultime, evvi il sentire per investimento, attacco, o impegno avvenuto nella sostanza stessa dell'anima pe' turbamenti della forza unitiva in parte certa del corpo. E quin-

di in tutte queste si apre o si espande il sentire maraviglioso di lei nella parte certa variata del corpo mentre l'anima ha l'interiore stato di coscienza di essere essa quella che sperimenta la variazione. Quando il sentire universale non si applica alle sensazioni, l'anima sente se stessa e gli atti suoi dell'intendere, ma non sente insieme se stessa come investita nella sostanza e sua forza unitiva in parte certa. Tale è il divario più distinto tra l'uno e l'altro sentire.

406. Donde apparisce esser sempre in ogni sentire il conoscere: ma nel sentire per sensazione l'anima non solo conosce esser lei quella che apprende e sente, o pensa; ma dippiù conosce di essere investita nella sostanza e sua forza unitiva. Il qual divario non ben avvertito indusse altri a dire che il sentire (particolare o per sensazione) non è conoscere, laddove include un doppio conoscere.

Dopo ciò potremo intendere come avvenga che se impugnò l'estremità di un bastone, appoggiandone l'altra in terra, sento nell'anima, nella mano, e come in terra, dove il bastone si appunta. Propriamente non è questo un triplice sentire, nell'anima, nella mano, e su la terra: ma modificazione del sentire universale, aggiuntovi il sentire per sensazione cioè nella mano con direzione, determinata dal punto terrestre. Donde variatone lo stato della forza unitiva nella mano, ne rimane investita l'anima nella sostanza sua: e quindi apprende nell'atto stesso di esser lei che sente e di sentire nella mano con resistenza che ne ha con direzione certa dalla terra.

407. Le cose disputate, specialmente nell'articolo che scriviamo includono e dimostrano quasi ad ogni tratto che l'anima, almeno tra la vigilia, sente di continuo tutte le singole parti del corpo suo. Altrimenti non potrebbe sentire qualunque variazione subisce, e quanto e quando la subisce, sia piacevole, sia dolorosa nell'interno, o nella superficie del corpo. E tutti possono avvertire, se non hanno

già le mille volte avvertito, che appena lo stato, della salute ci si perturba, anche leggerissimamente, ne sentiamo subito un disagio, un mal essere universale in tutta la persona. Chi entra nel bagno o in stanze con stufa, e chi da luoghi percossi dal sole passa all'ombra, sente variazione in tutto il corpo. Al primo riposarci dopo una lunga passeggiata sentiamo stanchezza non senza moto quasi oscillatorio di tutte le fibre.

408. E perchè pensare è sentire sia generalmente sia particolarmente, seguita che l'anima nel suo pensare tien sempre inserito il pensiero, indicante il suo corpo e suo stato in sue variazioni: perchè non può non sentire la congiunzione di se stessa con quello, come pur le vicende di essa congiunzione. E questo è propriamente nello stato attuale il portare il peso del corpo nostro, e quello essere l'anima aggravata dal corpo che si corrompe.

409. Il sentire che fa l'anima nella vita animale sempre di un tutto con indizio del luogo e modo onde il tutto viene investito manifesta le attissime corrispondenze della natura affine di conservare se stessa: perocchè essendo per tal via significato in qual parte definita del corpo accade la mutazione del tutto, possiamo prontamente secondarla, o diminuirla e far cessare, appunto dove è il bisogno delle parti verso del tutto se fu portatrice di danno.

410. Lo stato abituale poi dell'anima nel sentire tutte le singole parti del corpo suo come in un tutto la riduce, quasi non le senta se non quando l'una o molte o tutte ne subiscono mutazione. Così l'aria ci gravita sempre addosso e fortissimamente, né lo avvertiamo o piuttosto non diam segni di avvertirlo, se non quando l'impressione si varia per la corrente, per la temperatura o, come nelle grandi alture, per il peso diminuito di essa: E così tenendo sempre addosso le vesti è certo che dobbiamo sentirle; eppure per l'abitudine di tenervele, quasi non le sentiamo o

piuttosto non diam segno di sentirle, se non in caso di variazione.

411. L'impressione, dovunque sia fatta nel corpo, è sentita dove principia fuori e dov'è termina nell'anima: ma per ordinario non è sentita nelle parti intermedie a questi due luoghi, quantunque liberissima ne sia la comunicazione.

Or tanto avviene perchè ogni parte del corpo nostro nella quale è fatta la mutazione tiene distinti i suoi veicoli, o deferenti, o nervi o riscontri della forza unitiva per trasmettere all'anima l'annunzio: e però questi recano all'anima l'agitazione delle parti, delle quali son propri e non delle intermedie, se non sono perturbate pur esse per la espansione del colpo: nel qual caso i deferenti, o nervi ec. delle parti intermedie recano essi stessi l'annunzio.

412. Sente poi l'anima le variazioni appunto in parti certe, quasi interne e lontane, perchè le percezioni delle parti intermedie sono per lei percezioni di parti come coesistenti nel tutto della vita animale, ma non come variate; laddove la parte variata è percepita come coesistente alle altre e come variata. E questo eccita sentimento comparativo, interno e lontano: sentimento il quale non è duplicità di sentire ma un sentire unico col riscontro che dà l'anima a se stessa di esser lei quella che vi soggiace in definita maniera pe'variamenti nella forza unitiva.

413. Intanto potremo con le cose esposte raggiungere, io penso, la ragione della distinzione introdotta presso i filosofi tra senso interno ed esterno. Quel sentire che fa l'anima in se stessa lo stato suo, e la mutazione sopravveniente al corpo, questo è propriamente il senso chiamato interno o intimo che dicono: e quel sentire che fa l'anima come fuori di se stessa ne' luoghi delle mutazioni del corpo, questo è ciò che fu detto, e si direbbe senso esterno. E siccome questo sentir fuori accade appunto negli organi sensorj, di qua nacque, se mal non mi appongo, che

gli organi stessi sensorj furon detti *sensi*, anche senza giunta niuna, quantunque non senza ambiguità per la scienza.

414. E possiamo insieme vedere la causa onde l'anima fu riputata non solo esistere in parte certa, su nel cervello, ma tutta insieme in qualunque parte del corpo. Si venne a questa sentenza per lo sperimentarsi da noi senso interno ed esterno insieme in qualunque parte accade mutazione. Ma se avvertiremo che questo è un sentire proprio dello stato di congiunzione ossia dell'anima come unita a cosa esterna il quale si varia pe' variamenti che in se riceve la forza unitiva, come fu spiegato, sapremo vedere che di là non seguita quel trovarsi dell'anima, tutta in ogni parte del corpo, ma che unicamente si trova dove si trova in parte certa su nel cervello: ma di ciò diremo ancora più distintamente nel §. 478.

ARTICOLO III.

Osservazione importante sopra un'opera illustre: ed esposizione più chiara del sentire fondamentale, e suo stato.

415. Il sig. Condillac nel suo trattato su le *sensazioni*, riputato il migliore tra gli altri suoi, stabilisce per fondamento che l'anima umana entro il corpo (1) limitata al sen-

(1) L'uomo coll'anima e corpo suo, il quale non abbia ancora spiegato l'uso de'sensi, ma li venga spiegando l'uno dopo l'altro per es. prima l'odorato e dopo l'udito ec.; l'uomo in tale sviluppo è chiamato *statua*, e considerato quasi tale, dal sig. Condillac per dar chiaro intendimento delle sue spiegazioni. Noi qui ne esponiamo la sentenza senza quel nome più maraviglioso che accetto. Si noti il senso della voce *statua*, perchè si trova spessissimo indicato negli scritti più recenti de' filosofi intorno l'anima umana col corpo nello sviluppo de'sensi.

so del tatto sente l'azione delle parti del corpo suo le une su le altre, e più ancora quella della respirazione: e questo sentire lo chiama *sentimento fondamentale* cioè precedente a quante altre sono sensazioni, e come predisponimento ad esse.

Considerando però come sta la cosa veramente, questo sentimento è preceduto anch'esso, non è il primo che si ecciti nella mente: anzi è pure assai scarso e mancante relativamente al *primo* ed *original* sentire che la mente prende del corpo suo. Imperocchè sente ella innanzi tutto, e non può non sentire la congiunzione che fa, e ritiene per la forza unitiva col corpo suo vivo, anzi con tutte le sue parti. L'azione di queste fra loro e della respirazione è modificazione del sentir la congiunzione: il qual sentire se non precedesse l'azione delle parti e della respirazione, ogni altro sentire sarebbe quello di un corpo disgiunto, di un corpo non sentito, e però non sentita nemmeno essa quell'azione dell'anima. Laonde il primo *originale* o *fondamentale* sentire, o sentimento che chiamar si voglia, è quello col quale l'anima sentì la prima volta, e continua a sentire la sua congiunzione col corpo e tutte le sue parti in vita animale.

416. Or questo prendere un anello posteriore per primo, questo non considerare l'original sentire nel sentire che fa l'anima la congiunzione in tutte le parti del corpo avanti di sentirne le variazioni, vizia nel fondamento quel trattato anche per conseguenze non vere che vi si agglutinano. Per es. vi si dice che *quel sentimento fondamentale è uniforme e però semplice* (1) e così non fa rilevare come differenti le parti del corpo.

Or falsissimo è questo; perchè l'anima sente tal differenza innanzi del sentimento chiamato da lui fondamentale; sentendo il corpo a se congiunto in tutte le sue par-

(1) Seconda parte cap. 2. §. 2.

ti, e prima dell'azione di esse parti fra loro: e sentendole colle direzioni varie, come pure colle distanze ed interruzioni per es. di mano a mano, di piede a piede, e delle mani ai piedi, o di questi al capo (§. 412) ec. e sia pure che l'anima non distingua ancora la struttura e condizione varia, qual è precisamente, di queste parti.

Così quando ivi si deduce che l'anima nel corpo in tal suo sentire fondamentale non può intendere affatto l'estensione, l'autore aggiunge conseguenza impersuadevole, perchè dedotta dal supporre che l'anima in tale stato non capirebbe affatto differenza di parti, cioè non è vero: E tal differenza, capita, per lo meno presenta e mostra parti fuori di parti, e d'intorno al principio pensante con disposizione certa: Lo che induce e familiarizza i concetti di estensione; e sieno pur questi iniziali e bisognosi ancora di chiarezza.

E si può ravvisare che il premettere che l'anima in tal sentimento fondamentale non capisce affatto l'estensione è fissare un principio il quale influisce in quasi tutte le spiegazioni di quel trattato: e però lasciano desiderare esattezza maggiore, seppure può darglisi.

417. L'autore stesso nella logica par. 2. cap. 9. p. 233. insegna ancora: *L'azione de' sensi sul cervello rende dunque sensibile l'animale.*

Più veramente la sensibilità si stabilisce appena si fa la congiunzione dell'anima col corpo, perchè l'anima non può non intendere e sperimentare questa congiunzione: ciò che è sentire per universal sensazione: tutte le mosse indotte dopo ciò nel cervello sono variazioni, accidenti, modi dell'universale sentire fondato per la congiunzione dell'anima col corpo e tutte le sue parti.

418. Una supposizione pur fa egli non giusta in quel suo trattato: cioè che l'anima isolata in se stessa non senta se stessa, ma cominci a sentire se stessa per le impressioni

degli esseri esterni li quali non sono lei, come nemmeno il corpo suo. Donde si trova poi nel nesso insolubile (1), come l'anima la quale non sente se stessa passi a sentire se stessa per esterne impressioni.

419. Finalmente quel considerare l'anima divisamente prima con un senso solo, poi con due, poi con tre ec. e veder quel che segue, è considerarla quale non si è trovata mai: è lavorar su di una ipotesi, anzi che nell'esame della natura. E non immeritamente il sig. Cousin scrive (2): *Egli vi è lusso grande di analisi nel trattato delle sensazioni, il quale senza dubbio è il capo di opera di Condillac: ma quest'analisi riposa sopra di una ipotesi. Or cosa è mai analizzare una ipotesi? Egli è sollazzarsi a seguire ciò che vale; e dedurre conseguenze ipotetiche da principii ipotetici. Or non è questa l'analisi vera.*

Daremo altrove tal altra considerazione su questo trattato il quale avrebbe forse meglio esposto la natura se fosse stato scritto in età provetta, quando i fenomeni si possono paragonare del corso mortale più compiutamente. Nondimeno avendo, qual si trova, eccitato a notarne le imperfezioni valse a far meglio conoscere il primo ed universale sentire dell'uomo in vita animale.

420. Intorno al quale fundamental sentire qui aggiungo ciò che è importantissimo a definire: Si chiede: È l'anima attrice o passiva nel cominciare e nel ritenere tal fundamental sentire o sentimento? Rispondo apertissimamente, che l'anima è attrice in questo realmente. Imperocchè sebbene ella serva ai voleri del Creatore; nondimeno attrice non passiva è l'anima (§. 236) nel congiungere sin dal primo istante, e nel ritenere colla sua forza unitiva a

(1) Vedi traité des animaux 2. part. cap. 6. pag. 106. Paris 1802.

(2) Cours de l'histoire sur la philosophie leçon 11. pag. 124. Paris 1829.

se congiunto il corpo, e tutte le sue parti. Or di tale azione, seguela e frutto è il sentire che l'anima prende e ritiene del corpo vivo in tutte le sue parti. Attrice essa è dunque, non paziente nel cominciare, e nel ritenere il primo e fundamental sentire o sentimento.

E si hanno già di tal verità li semi o barlumi nell' articolo precedente: ma la fecondità sua per utilissime conseguenze dimandava che più distintamente si annunziasse.

E manifesto contrassegno dell'essere in ciò l'anima attrice è quello, che ella in se spiega ed esprime contento e soddisfazione nello stato già percepito di congiunzione col corpo e sue parti in vita animale come di cosa convenientissima al naturale esser suo. Or tale soddisfazione o calma di stato già percepito come idearla mai se in quel primo e fundamental sentire l'anima fosse passiva continuamente?

421. Quanto abbiamo qui detto su l'anima umana si dee pur dire delle anime di tutti i bruti. Son esse attrici non pazienti intorno al primo e fundamental sentire la congiunzione in vita animale.

422. Per le quali cose trovomi ridotto ad intendere più ancora che la forza unitrice che le anime diffondono o tengono come con gli effetti diffusa lungo il corso de' nervi onde applicare e congiungere a se tutte le parti del corpo proprio è forza la quale le tocca, le lambe, o stringe tutte naturalmente comunque son esse disposte: però che le anime per tal forza spiegano e posseggono un perenne esercizio come di un tatto attuale e presente in tutto il corpo e sue parti: e più distintamente: questo per parte dell'anima sarebbe un tatto come *toccante*; laddove il tatto eccitato e fatto sentire da altri all'anima per impressioni sul corpo nostro o delle parti di questo fra loro, presenta i caratteri di un tatto come toccato o passivo: benchè su tale ultima cosa possano farsi delle considerazioni speciali

come vedremo in fine dell' articolo secondo nel capo che segue su le idee.

ARTICOLO IV.

Distinzione tra l'atto di sensibilità e la sensazione: descrizione de' nervi inservienti a queste ne' diversi organi sensorj: e congettura intorno al durare delle sensazioni.

423. Ciascun atto di sensibilità comprende sempre la mutazione accaduta negli organi sensorj, e sua causa, l'eccitamento datone all'anima, l'intelligenza di questo, ed il rapporto, capitone per essa, alla parte precisa nella quale accade la mutazione; perchè l'anima qual si trova tien sempre il sentire universale del corpo suo al quale è congiunta, e però non può non sentire i variamenti che in questo universale sentire le avvengono, e da qual parte le avvengono del corpo suo: le quali cose debbono essere manifeste dalle spiegazioni antecedenti.

Ma quando semplicemente si considera la mutazione accaduta negli organi sensorj come trasmessa all'anima, senza riguardare se sia, o no, capita; allora tale mutazione è detta sensazione. Per es. l'orologio suona, e me ne giunge il suono all'orecchio, e quindi pure una impressione sino all'anima. Or può essere che io la intenda, e può essere che io non la intenda, come se mi trovassi in gravi discussioni. Tale impressione fatta ne' miei orecchi e trasmessa sino all'anima, capita o no, sempre è detta sensazione.

424. La sensazione dunque non è che l'atto di sensibilità considerato più da largo, ossia meno determinatamente. Imperocchè l'atto di sensibilità esige sempre la intelligenza della mutazione avvenuta nel corpo e della parte nella quale avviene, e la sensazione può giungere all'ani-

ma senza che venga, e si riguardi precisamente da noi come capita: lo che pur troppo e non infrequentemente avviene. Ma tale divisione di concetti non sempre è seguita.

425. Li corpi e tutte le qualità de' corpi in quanto sono capaci di eccitare in noi sensazione sono detti *sensibili*. E quel corpo pel quale attualmente si eccita è detto *presente*, cioè per l'effetto col quale ci significa l'essere suo. Quindi sempre è da chiamare presente il corpo nostro, come quello del quale l'anima sente sempre la congiunzione, (§. 222. 315): e vicendevolmente, tra' corpi quello il quale ci è sempre presente, quello è il corpo nostro.

Dee però notarsi che il corpo nostro ci è presente immediatamente, laddove gli altri nell'ordine attuale presuppongono tale stato del corpo nostro per esser detti presenti.

Inoltre il corpo nostro ci è presente in tutte le parti interne ed esterne: perchè l'anima da tutte riceve l'azione eccitatrice di sensazione, anche distinta (§. 307) ma niun altro corpo qualunque opera in noi con tutte le sue parti interne, o certo non distintamente. E questo è carattere di separazione insuperabile tra il corpo nostro e gli altri che il nostro non sono.

426. E qui possiamo discernere novamente con più chiarezza, quanto è il divario tra ciò che è sede dell'anima e presenza di questa nel corpo. La presenza dell'anima a ciascuna parte importa soltanto che ciascuna di esse operi su di lei e vicendevolmente. Ma la sede è sito centrale donde esce e dove termina l'azione per la presenza di tutte le parti. E però dall'essere l'anima presente a tutte le singole parti non bene si conclude che ella in tutte risiede, e tutta in tutte: perchè uno solo, e nel cervello, è il sito centrale dell'azione di tutte le presenze.

427. Fu detto altrove (§. 300) che de'nervi altri sono sensorj, altri motori, e che taluni han l'uno e l'altro officio. Dovendo noi parlare più specialmente degli organi

sensorj e loro funzioni, è giusto che sappiasi quali sono i nervi da esser tenuti più distintamente come sensorj. E perchè tal serie di notizie a noi viene da notomisti e dai fisiologi io qui la descrivo qual si legge presso il Mangendie nel recentissimo suo compendio di Fisiologia tomo primo a pag. 148. Ivi è scritto:

« I nervi sensibili hanno per caratteri anatomici di
» presentare un ganglio poco tempo dopo la loro origine.
» Quindi questi nervi sono composti 1. del ramo superiore del quinto pajo, il quale dà la sensibilità alla pelle e alle membrane mucose di tutta la parte anteriore della testa: 2. de' nervi che resultano dalla riunione delle radici posteriori de' nervi spinali i quali danno la sensibilità alla pelle del collo, del tronco e de' membri, e a quasi tutti gli organi del petto e dell'abdomine (1) 3. dell'ottavo pajo il quale presiede alla sensibilità della faringe, dell'esofago, della laringe e dello stomaco: 4. del sotto occipitale o decimo pajo il quale presiede alla sensibilità della parte posteriore della testa e in parte a quella del padiglione. Ho provato per mezzo della esperienza, che se si tagliano questi diversi nervi in vicinanza della loro origine, le parti a cui vanno a distribuirsi perdono tutta la sensibilità.

(1) Tra metafisici era notissimo che la sensibilità del tronco e de' membri è mantenuta pe' nervi spinali quantunque non si additi con egual precisione quali sieno questi: ma si pensa che per mantenerla abbian essi dalla origine della spina comunicazione superiore fin col cervello. Nè a tali pensieri si oppone l'autore, il quale nella pag. 175. parlando della sensibilità soggiunge: siccome l'origine del quinto pajo, ravvicina molto ai cordoni posteriori della midolla i quali sembrano gli organi principali della sensibilità del tronco, è probabile che vi sia continuità fra questi cordoni e il quinto pajo: ma questo fatto non è dimostrato.

« I nervi che si possono riguardare come insensibili, »
 » sebbene non si debba prendere questa espressione in un »
 » senso assoluto, sono 1. i nervi ottico, olfattorio, e acu- »
 » stico (1): ma si è veduto che questi tre nervi hanno una »
 » sensibilità speciale, che è in gran parte sottoposta all' »
 » influenza del quinto pajo. Questa influenza di un nervo »
 » sopra l'azione di altri nervi. è nuova nella scienza e me- »
 » rita tutta l'attenzione de' Fisiologi (2).

» Una gran quantità di altri nervi sembra parimente »
 » sprovvista di sensibilità, tali sono i nervi del terzo, quar- »
 » to, e sesto pajo, la porzione dura del settimo, ma meno »
 » de' precedenti, il nervo ipoglosso, il ramo interiore di »
 » tutte le paja che nascono dalla midolla spinale.

» Quando si tagliano questi diversi nervi, le parti »
 » ove si distribuiscono conservano la sensibilità: nell'uo- »
 » mo malato quando questi nervi sono interessati, molte »
 » funzioni sono alterate, ma la facoltà tattile, e in gene- »
 » rale quella di sentire, non pare altresì diminuita.

428. Noteremo qui che tra'nervi sensorj e motori ci è pur questo divario, vale a dire che li motori agiscono

(1) La condizione qui esposta de'nervi ottici olfattorj, acustici par finire di provare che l'agente della trasmissione non è il fluido nerveo o tal altro consimile. Imperocchè terminando questi nervi nel cervello, se l'agente della trasmissione fosse il fluido interiore, scorrerebbe libero e vividissimo entro di essi, e sarebbero questi sensibilissimi per se stessi: ciò che dal Mangendie non si concede. O dunque tali fluidi interiori mancano, o non sono essi il veicolo della comunicazione.

(2) Ben può essere che la forza unitiva con cui l'anima tiene a se congiunto il corpo e tutte le sue diramazioni diffondendola con gli effetti, comunque ciò sia, lungo il corso de' nervi, onde siane commossa secondo l'esigenza e specie di essi; ben può essere, dico, che questa forza agitata ne' membri ove si trova dia la più gran parte del suo risalto dall'uno all'altro nervo: e così giungane, quasi di riverbero, pel cervello sino all'anima.

come in una presa coll'anima che vuole agire per essi ne' quali tien diffusa la sua forza unitiva per tutto il corpo ove sono (§. 309). Ma li nervi sensorj sono passivi, perchè destinati a ricevere insieme colla forza unitiva le impressioni interne ed esterne al corpo, e trasmetterle, onde l'anima siane avvertita.

E tale divario spinge ad intendere che le fila de' nervi destinati all'una o all'altra incombenza differiscono specificamente di struttura infra loro: e che i nervi sensorj e motori insieme risultano da tali diversissime fila, idonee per l'uno, o per l'altro intento. Ciò che si appartiene ai fisiologi esaminare e verificare, se pur l'arte a tanto può giungere.

429. In forza delle nostre spiegazioni aggiungo: Essendo nelle sensazioni commossa la data parte del corpo e la forza unitiva con cui è tenuta congiunta all'anima; forse l'anima col riceverne l'annunzio e capirlo ne rimane affetta e modificata per guisa tale che fa refluire, comunque ciò sia, naturalmente nella parte data la seguola di quest'affezione: e così dal corpo ne ritorna e quasi risuona nell'anima la forma, e voce e quasi eco, se posso così dire, sempre più debole della sensazione che spira.

E forse da ciò dipende propriamente la durata che in ogni sensazione si osserva non senza maraviglia.

430. E la giunta ora esposta indicherebbe nelle sensazioni un quasi principio di brevissima circolazione tra nervi sensorj passivi e tra li motori, attivi come abbiamo spiegato. Ma tale congettura appartiene meglio al tardo avvenire.

E forse nelle interne agitazioni comunque originate, grande e lunga è la quasi circolazione che qui nomino: E spesso l'anima, quantunque volesse di subito liberarsene, è ridotta a doverla tollerare finchè si attenua e spira da se stessa, massimamente colla requie del sonno.

431. Aggiungeremo finalmente essere più estesa la potenza dell'anima nello spiegare la sensibilità che nello esercitar moti in tutte le particelle del corpo. Imperocchè l'anima muove il corpo nel suo intero, e ne muove i membri, ciascuno nel suo tutto, anzi che per minime particelle; per es. io muovo una spalla, un cubito, una coscia, una gamba, ciascuna nel suo tutto: non però mi è dato di muovere come voglio ogni più piccola fibra posta nella spalla, nella coscia, nella gamba ec. dovunque. Ma la sensibilità si eccita più o men grande da tutte, anche dalle minime parti del corpo, o certamente con eccezioni assai limitate. Ond'è che più esteso è il potere dell'anima su lo esser sensibile, che sul muovere le parti del corpo al quale è congiunta.

Prescindendo da ciò che nel fine del §. 427. fu dato a leggere intorno de' nervi, furono designate, è vero, alcune parti come insensibili: ma l'eccezione non par confermata: e par solo che in queste la sensibilità debba essere provocata con impressioni diverse o più veementi: per es. una bevanda, sentita calda su la lingua, non eccita più senso di caldo giunta allo stomaco. Ma questo avviene sino a tanto che il calore della bevanda non eccede: E le bevande gelide nella bocca sono sentite per tali pur nello stomaco al primo entrarvi.

432. Ed è più facile che l'anima sperimenti interrotto o perduto (paralizzato dicono) l'uso de' nervi motori in una o più, e forse in tutte le parti del corpo, di quello che l'uso de' nervi riguardati come sensorj: perchè nell'uso de' primi gli stessi nervi debbono essere investiti coll'impulso nuovo cui l'anima imprime con direzione certa alla forza unitiva affin di muovere con essi i muscoli e la parte che sen vuole: Ond'è che se tali nervi si trovino impediti al moto per malattie loro, o per disordine avvenuto nel cervello o fuori nella spina dorsale non potrà eserci-

tare l'azion loro su li muscoli e parte corrispondente del corpo la quale era da muovere: e per tale impotenza la parte si rimane, come intracchiusa, non tocca, ed immobile.

Ma quanto al propagarsi le impressioni attualmente eccitate per cause interne o esterne in una data parte del corpo, ci abbisogna principalmente che la forza unitiva siavi commossa e libera in sua comunicazione da trasmetterne lungo il corso de'nervi, o comunque, l'indizio all'anima, e non che i nervi si muovano in tutto il corso loro, quasi che dando un tale indizio all'anima debbano muovere una massa di materia, qual sarebbe la carne e gli ossi. E questo è che per ordinario mantiene la sensibilità dissimpeidata, presente e fruttuosa, quante volte il frutto se ne vuole.

Un tal fenomeno tanto diverso nell'uso de'nervi motori o de'sensorj, altronde oscurissimo da intenderlo senza il mezzo della forza unitiva, si vede più assai che non si vuole, replicato ne'vari colpi apopletici. Imperocchè se l'infermo può riaversi ad intendere, osserviamo intercettato in lui il moto di un braccio, di una gamba, o di tutto una metà del corpo, più comunemente della parte sinistra, ed intanto rimanervi la sensibilità presso che ne'gradi della intensità sua.

E ben può essere che in certe altre grandi malattie l'infermo si ritrovi fra tale abbattimento di forze in ogni parte da non poterle affatto muovere, quantunque siavi dovunque sensibilissimo. Or questo fenomeno non si spiega colla partizione de'nervi in motori e sensorj.

433. E forse ne trasporta a congetturare che il servizio principalissimo de'nervi detti sensorj sta in questo, che nelle impressioni, fatte sul corpo, la forza unitiva resti commossa e come formicolante colla forma varia che hanno le punte estreme di essi nervi disposte per dare origine e stato all'uno o all'altro senso: ma che nel resto la

trasmissione si compie nelle direzioni convenienti per la forza unitiva; seppure ci è bisogno di trasmissione quasi con distanza di luoghi. Di che diremo quanto possiamo più internamente nell'articolo primo del capo seguente.

434. Fu tante volte detto, e noi lo abbiamo (§. 396. 427) ripetuto con altri, che se un nervo è tagliato, le impressioni fatte inferiormente al taglio non sono più sentite.

Ma vorrei finalmente chiedere: quel non sentirsi le impressioni inferiori al taglio de' nervi risulta per la comunicazione interrotta, o perchè dalle punte estreme di questi la forza unitiva non è più commossa con le undulazioni come innanzi la offesa? L'aria può essere mossa con infinite variazioni; ma se non vi si faccia quella che le corde sonore chiedono, ne' violini, cembali ec. non versano l'armonia propria di esse. Di là dunque non vien certo argomento che la trasmissione delle impressioni negli organi sensorj si fa pe' nervi, e non per altra maniera e ved. §. 481.

ARTICOLO V.

Tempo di origine delle sensazioni speciali: loro parte nei nostri rapporti coll'universo, e leggi delle sensazioni.

435. **L'**anima del picciolo feto ridotto appena a termine nell'utero della madre non sa, con distinzione almeno, di avere nè corpo, nè organi, veicolo di sensazioni. Ben tosto però, sicuramente dopo la nascita, comincia a poco a poco a conoscersi posseditrice di un corpo e delle parti che lo costituiscono, e le son mezzo ed eccitamento a spiegare l'esercizio degli atti della intelligenza sua.

436. Ma se lo spettacolo le si viene ampliando con ammirazione ognora più forte ne' tempi primi della infanzia; di poi le si rende quasi abituale, e la stimola a cer-

carne cognizione via via più distinta pe' mezzi che ci son dati, massimamente circa i sensi della vista e dell' udito. Ne' quali se naturale è la impressione che soffrono e la corrispondenza che vi si origina; più grande, e più varia è la parte che ci ha la intelligenza nello estimare e concludere l'oggetto esterno che rivelano, il dove della sua posizione, e le altre nostre relazioni con esso. Tanto che sebbene naturalissime operazioni sieno il vedere e lo udire, possiam dire che per qualche maniera impariamo ad usare sì l'uno che l'altro.

Per esem. vedo un albero: non basta una prima veduta: bisogna che io ne repliehi altra: bisogna che io me gli giri intorno, e ne spii minutamente le parti e l'ordine di ciascuna al tutto: e bisogna che io ne paragoni la grossezza e la distanza ad una qualche unità certa onde cavarne cognizioni quanto si può definite. Ed imparare a far tanto è per qualche maniera apprendere ad usare il vedere.

E la duplicità delle orecchie secondo che i colpi sonori vi giungono eguali o disuguali in ambe mi fa giudicare la direzione colla quale vengono, intermedia, ad esse, o più rivolta all'una che all'altra.

Anche lo intendere per altri sensi rendesi colla spenzienza più distinto: ma non importa tante considerazioni.

437. Noi non abbiamo organi sensorj tanto poderosi e variabili da pareggiare e comprendere tutta la sfera degli oggetti sensibili. Limitatissimo è il potere di quelli, per quanto si dirigano e confortino; e ne sentiamo i confini quado men si vorrebbe. Nondimeno ciascuno può ravvisare che gli atti di sensibilità, e le sensazioni provenienti per organi sensorj diversi differiscono assai per espressione, chiarezza, numero, e comprehension di atti.

438. Lo spettacolo della vista già perfezionata presenta esposizione, amplitudine, e grandiosità, e prestezza di tanti concetti quanto niun altro de' sensi. L'uomo posto

a contemplarlo sembra come dilatarvisi quasi in cerca de' confini di sè stesso. Quando si veglia è sempre in azione: ciò che non è dell' udito, non dell' odorato, nè del gusto. Per esso principalmente si apprende lo stato degli esseri, la scena, l'azione, il transito da luogo a luogo, il contrasto: la ricchezza della vita e de' viventi: l' inondar della luce e da quali brillantissimi centri: la varietà de' colori e la bellezza delle forme che tanto sorprende. L'uomo nel suo composto è manifestato a sè stesso, come pur manifesta sè stesso collo sfavillare della intelligenza che tien seco. Gli animali ne sentono la superiorità, e la temono. Anzi per la vista meglio s'intende ancora ciò che sieno gli altri sensi, e come sieno investiti onde far l' opera loro, e qual concorrenza abbiano ad ampliare i concetti acquistati insieme per la vista. E quando l' uomo torna col guardo a sè stesso ne intende e ammira quanto picciola cosa egli sia rispetto al gran tutto che pur gli è come reggia. E se a lui tolgasi la vista finalmente, egli ha presso che perduto l'uso fin di sè stesso. Tanto inestimabile dono è la vista e chi la dava!

439. L'udito si stende anch'esso a certa distanza, quasi moltiplicando così la nostra presenza. Quale incanto è per l'anima, che mentre è rinchiusa dal corpo trovasi quasi spaziare al di fuori! L'uso della parola senza l'udito cessa: e cessato l'uso della parola sparisce la comunicazione e il consorzio de' popoli. La scena che l'armonia desta sembra richiamarci nel più interno dell'anima; laddove l'incanto della vista ci tiene come attoniti fuori di noi. L'udito è senso men rapido che la vista, riducendosi questa all'atto per la luce, tanto più rapida dell'aria, dalle oscillazioni certe della quale è provocato il senso dell'udire. Ma ciò che è più da notare, gli oggetti veduti si possono rivedere, laddove le impressioni sonore passano e non tornano: ciò che rende l'udito inferiore assai nell'uso che ci sommini-

stra. In opposito lo udire ci vale sin fra le tenebre, fra le quali il vedere ci abbandona: e l'apertura degli orecchi in parti opposte, dove l'uno sia percosso più dell'altro, mi fa intendere sin fra le tenebre donde sia la direzione del suono che ascolto. Nondimeno anche senza lo udire, conservatoci il vedere la signoria del mondo par nostra ancora.

440. Gli altri sensi per se stessi ci richiamano alla nostra piccolezza; più direttamente alla nostra conservazione, anzi che al magnifico spettacolo degli esseri, in mezzo ai simili nostri, li quali ci tolgono al silenzio, e alla noja della solitudine. L'odorato è più ristretto e oscuro dell'udito; frequentissimo è il bisogno di avvicinare gli oggetti per intenderne ciò che sono in rispetto di esso, e quanto sani, o corrotti e da fuggire: nondimeno in certa affluenza di odori secondati dallo spirare de' venti, anche l'odorato riceve l'indizio de' corpi da' quali sgorgano, non poco di lontano; come nel fiorire de' pòmeti, vigne, giardini, e come nelle esalazioni vegnenti da cadaveri putrefatti, da correnti solforose, dal fumo di piante bruciate ec.

Ristrettissimo e quasi nascosto e rinchiuso è il senso che distingue i sapori sebben tanto congiunto per affinità e per direzione coll'odorato. E fu chi disse che si raffina cogli anni: ciò che sul declinare della vita io reputo vero circa l'apparecchio de' cibi che lo armonizzano e solleticano, anzi che per la parte che più irritabili, e pronte, e vivaci divengano le papille della lingua e palato, nelle quali quel senso si eccita e punge, e diletta. Lo invecchiare tutto appassisce e consuma! È però certo che tra' cinque sensi questo è quello che ci umilia più che tutti, avendosene l'atto con distruggere gli esseri su quali si esercita per conservare il fuggevole vivere nostro su la terra, intanto che tutti gli altri sensi debbono cooperare per soddisfarlo.

Il tatto, considerate le parti del corpo nostro, principalmente le mani, come toccate e toccanti, applicato immediatamente, per le sue varie mosse e passioni ci abilita a conoscere ciò che è la superficie stesa, e ripiegata in contorno: vale a dire ci abilita a ravvisare l'estensione reale congiunta per lungo, per largo, e per profondo, donde cominciamo a sentire quell'incognito interno che vi si occulta, e resiste, e ci stimola a cercarne. Tanto che dal tatto, fra le varie sue mosse, unito alla vista si trae propriamente la cognizione, quanto si può più distinta e consentanea de' corpi. Esso è il senso che porge innanzi tutti l'uso di sè stesso, porgendolo co' primi chiarori suoi fin dall'utero della madre per le varie impressioni che il bambino vi riceve, per gl'interni eccitamenti suoi come per le posizioni e mosse di questa: e finalmente è l'ultimo che ci abbandona, qualunque sieno le vicende degli altri sensi.

441. Nè solamente gli organi sensorj, quanti sono, differiscono per la incombenza lor propria, e per la comprensione e chiarezza, ma gli atti stessi di sensibilità o le sensazioni speciali di ciascun organo ammettono varietà innumerevoli nella vivezza. Conciossiachè non tutti gli odori sono ugualmente forti, non tutti i sapori sono ugualmente fini, ugualmente acri o soavi. L'armonia quante varietà non presenta all'organo dell'udito: quali delicatezze o fragori, quali accordi contemporanei o successivi?

442. E per ordinario nella mancanza di un senso, si estende la forza negli altri. Così ne' ciechi si osserva acutissimo il tatto, l'odorato, e l'udito (1). E la ragione vien

(1) Il tatto lo han così vigilante da riconoscere la presenza della luce alla sola impressione che ne sperimentano su la faccia.

Una sorda, senza addottrinamento a ciò fare, intendea per la vista dalle mosse delle labbra ciò che si diceva, ed esprimeva con voce bassa ciò che aveane capito. Il fatto è narrato nelle memorie appartenenti alla storia naturale dell'accademia di Parigi T. 9. classe 4. vulgariz. pag. 138.

da questo, cioè che la mente, ristrettosele il campo delle idee in un de'sensi può attendere, anzi ha bisogno di attendere e distinguere più sottilmento e paragonare le idee che le sopravvengono per gli altri, affin di scorgere nnovi rapporti, inosservati per addietro, e così ravvisare pur gli iudizj di cose le quali sarebbero da manifestare pel senso che manca.

Nondimeno assai ristretto è questo snplemento. E nella deficienza non rara dell'odorato, nemmeno osservasi lo aguzzarsene di altro senso.

443. La varietà nella vivezza fa concludere che se la impressione fatta negli organi sensorj è troppo tenue, essa non produrrà mutazione la qual corra sino all'anima, e diavi notizia di sestessa. Imperocchè la impressione dee spandere il suo moto in tutta la parte investita dell'organo affin di trasmetterlo: ed il moto nella tenuità sua non basta a compartire sestesso in maniera che superi tutta la resistenza della parte la quale è da muovere, nè muovesi, o non fino là dove e quanto è il bisogno.

444. Per tanto evvi un grado definito, sia per la piccolezza del corpo, sia del modo col quale c'investe gli organi sensorj, innanzi del quale grado l'oggetto esterno non ci riesce sensibile. Nelle grandi vicinanze vedo il granello di frumento, una stilla di acqua, odo il sibilo di una zanzara, il pigolare di nn uccelletto, il parlar sommesso ec. ma se mi allontanano oltra certa distanza, niente di ciò vedo, nè ascolto. E comunissimo è lo aver sensazioni di grandi corpi per es. del sole, della luna, de'monti ec., senza poterne distinguere i primi elementi, anzi le non prime e non piccole parti componenti.

Quanto alle mutazioni interne del corpo nostro, frequentissimo anzi continuate ve ne sono; eppur non sentite per la tenuità loro: per es. in ogni picciolo ramo di arterie ove scorra, o di vene ove ritorni il sangue ci è moto

ed impressione di esso, nè, per quanto vi si attenda, è sentito o distinto. Lo stomaco ha gli eccitamenti suoi continuati tra la digestione, e niun saprebbe ridire, almeno precisamente quanti e quali. Altrettanto è degli intestini. Continuati sono gli stimoli che vi si fanno per la final separazione delle parti nutritive dalle altre. Nella testa degli animali si osserva un duplice moto, l'uno per la pulsazione delle arterie, l'altro per la respirazione: elevandosi quella nella ispirazione e rabbassandosi nella espirazione; eppur la vicenda passa inavvertita (1). Sedendo, giacendo, stando, si fan sempre picciole variazioni che niun segue coll'attendere suo, nè ci lasciano di se notizia.

E chi saprebbe indicare quante in noi ne produca senza che le distinguiamo, il continuo equilibrarsi del fluido elettrico, sparso pe' corpi animali come nel nostro, e pe' vegetanti, e soprattutto per l'atmosfera? Il trovarsi in parti ove quello scarseggia o sovrabbonda relativamente a noi è soggiacerne agli sconcerti. I fenomeni di questo fluido sono manifesti in noi sovrastando o sfogandosi una tempesta nell'aria.

445. Ella è cosa notissima che una sensazione o diciamo una impressione più forte, indebolisce, o non lascia nemmeno sentire la men forte. Le stelle appajono tra la notte per la luce loro: ma sopraggiunte dalla luce solare tanto più vigorosa e viva non più sono sensibili, sebbene con questa pur quella delle stelle continua ad entrare negli oc-

(1) Il Mangendie ha rinvenuto nel crazio e nella midolla spinale dell'uomo e degli animali mammiferi un liquido da lui detto *cerebro-spinale*, libero a scorrere dal cervello al midollo spinale. Egli reputa molto probabile che siane continuo lo affluire, e refluire dal cervello al midollo spinale. Eppure niun se ne avvede. Ho memoria che una persona accusava un tal flusso dal cervello alla spina quando era prossima agli accessi del delirio.

chi nostri. Un rumor grande non più lascia che si odano i piccioli. Appresso ad un sapore piccante scoloransi, e si annientano i men chiari. Chi sentirebbe l'odore della rosa e della viola accanto a quello del muschio? È dunque manifesto che l'atto della sensibilità, ossia la sensazione più forte indebolisce o non lascia neppur generarsi o continuare nell'organo sensorio o sentire nell'anima la men forte.

In una campagna apprendo lo spettacolo degli alberi, ma non di tutte le parti distintamente, sebbene la luce mi rechi pur l'indizio di queste. Ma lo spettacolo del Tutto è più chiaro e stimolante e vasto che l'altro delle parti, massimamente piccole; e questo è sopraffatto, nè lo apprendo. Così è dello spettacolo di un'armata di una libreria. Tutte le parti concorrono al Tutto, e però l'apprension del Tutto ci commove e ci affige a se più che ciascuna parte, e lo sentiamo e lo riteniamo.

446. E da ciò concludiamo (ciò che altrove §. 423. fu pur divisato) che possono fin giungere all'anima sensazioni di parti per esser capite, eppure son disattese e come non capite, con separazione certa d'intendimento. Ed un tal caso, replicato in quanti son gli esseri composti a noi presenta, (e c'indusse a notarlo) un divario fra l'atto propriamente detto della sensibilità e della sensazione. E se tal notazione non piace, non si ammetta: ma sappiasi almen ciò che ci fu causa a proporla.

447. E per egual modo vi è un limite di grandezza oltre il quale se la impression cresce, opprime, o distrugge l'organo sensorio, anzi che ne venga sensazione distinta. Un cibo troppo caldo ricevuto su la lingua la commove e l'agita intollerabilmente, e fa sentire il calore non i sapori: un torrente di luce repentina su gli occhi li sbalordisce: e se vi continuasse ne distruggerebbe la forza visiva, non che dar ci potesse grata rappresentazione. È noto che la veemenza degli odori può cagionare convulsioni,

vomiti, malattie che sono ben altro che tocchi deliziosi eccitati per le narici nell'anima. Una impressione troppo forte in qualunque parte del tatto ci addolora e ci affretta anzi a finirla, che a volerla e saperla. Vi è dunque un limite relativo alla grandezza, passato il quale se ne ha sconcerto e disagio, anzi che forma definita di sensazione.

E si dee pur notare che limite sì fatto nella piccolezza e grevazza d'impressione sono diversi in ciascun individuo e stato di età e salute di esso individuo.

448. Or tali considerazioni ci portano ad intendere convenientemente le leggi universali della sensazione le quali sono 1. che indotta una impressione o mutazione di grado definito negli organi sensorj segue sempre nell'anima la sensazione corrispondente tanto nell'idiota quanto nel filosofo; niente influendo il saper noi come questo succede, affinché succeda 2. che quante volte si replica la mutazione stessa nell'organo sensorio non variato, dee rinnovarsene nell'anima la sensazione stessa: 3. che nel caso che più sensazioni concorrano la più forte oscura la più debole e 4.

Per tanto se da oggetti esterni diversi sapremo per artificio produrre mutazioni medesime negli organi si ecciteranno nell'anima atti di sensazioni medesime, e vedremo gli oggetti con apparenza di essere gli stessi quando non sono. E se da oggetti medesimi s'indurranno per artificio negli organi nostri mutazioni diverse, avremo sensazioni come di oggetti diversi. Le buone pitture fan vedere campi di battaglie, amiei quasi presenti quando non sono: e fan vedere globi, torri, casamenti come in risalto colla trina dimensione quando non sono che rappresentazioni sul piano. Tutti conoscono le immagini formate dagli specchi come vi stessero quando non vi sono: e notissimi sono gl'ingrandimenti o gl'impicciolimenti delle immagini come se gli oggetti fossero ingranditi o impiccioliti, quando tutto il giuoco è nelle lenti e nella luce. Così

notissima è l'eco la quale è come una immagine della voce e fa sentire come l'uomo parli, senza che vi sia, là donde vien quella.

Sorprese non dissimili si osservano anche in altri animali: e notissimo è il fatto degli uccelli corsi a beccar l'uva quasi matura quando era dipinta dal famoso greco pittore: come pure notissima è la favola di Esopo sul cane che lascia la carne che tenea co'denti per afferrarne l'altra che vedeva in immagine tra le acque: nè quella favola esprime il falso. E vidi io stesso un vezzosissimo canarino le prime volte che in chiusa stanza lasciavasi libero uscir di gabbia dirigersi col volo ai rami di un albero effigiato su la parete come in voglia di riposarvisi riputandoli veri.

Dagli artifizj delle mutazioni cagionate negli organi sensorj dipendono tutte le illusioni prodotte colla magia bianca che chiamano.

449. Noteremo però che quando si parla di sensazioni medesime la identità non è che simiglianze: perchè continue sono le variazioni nello stato di ciascun organo sensorio pe'suoi rapporti con tutto il corpo; e perchè inevitabili sono le varietà delle impressioni ripetute: per es. gustate un sorso di un liquore: tornate a gustarne altri ed altri sorsi. La sensazione non sarà mai totalmente la stessa: perchè la lingua ed il palato già si trovano irritati e stupefatti dal primo assaggiarne; e perchè il poco che via via sen deliba non pareggia mai la presa attintane le altre volte.

E noteremo ancora che nelle sensazioni tirano a se la nostra considerazione gli oggetti delle medesime più che lo intendere ciò che son esse entro l'anima nel vedere, nell'udire, e nello assaporare ec. perchè il sapere ciò che avviene nell'anima onde veda, oda, assapori ec. non è ciò che induce la conservazione o prosperità della vita animale come gli oggetti la inducono: E però più tirano a se

lo attendere nostro gli oggetti delle sensazioni, che lo scoprirebbero ciò che son esse.

450. E finalmente concluderemo avvertendo che se pe' vizj cagionati nel corpo lo stato delle sensazioni rimanesse, o tornasse nelle età seguenti quale era nella puerile, la forza della ragione pargoleggerebbe ancora, non si spiegherebbe per atti luminosi come in uomini perfetti suole. Imperocchè su campo di sensazioni puerili tenuissimo pur sarebbe l'eccitamento e lo avviarsi della mente alle grandi considerazioni.

Ma di ciò diremo più distintamente nel libro terzo ove si parlerà della memoria e delle turbazioni e malattie mentali.

ARTICOLO VI.

Donde avviene che ciò che le sensazioni esprimono è trasportato agli oggetti esteriori. Tutte le sensazioni sono con piacere, o dispiacere.

451. **L**a mente nelle sensazioni mentre sente entro se stessa pur sente nella parte variata del corpo (§. 393): e dippiù trasporta la espressione di ciò che apprende o sente per esem. lo esser verde, giallo, saporoso ec. agli oggetti esterni da' quali a lei sopravviene la variazione. Nell'articolo secondo del capo che trattiamo fu spiegata la causa e modo pe' quali mentre l'anima sente entro se stessa, debba sentire ancora nella parte variata del corpo, dimostratovi dipendere il fenomeno dall'essere messa in commozione o travaglio l'anima stessa in sua sostanza quantunque semplicissima ed indivisibile. Resta ora qui da spiegare come le espressioni degli oggetti si facciano nell'anima e nondimeno le vediamo o consideriamo come apparenti ed esi-

stenti negli oggetti stessi per cagione de'quali esse ci sopravvengono, e dan forma ai nostri concetti.

A fondar la spiegazione si dee rispondere che ciò viene da questo: Noi non conosciamo i corpi se non dall'effetto espresso per le sensazioni delle quali son essi esterna cagione per le mutazioni eccitate negli organi sensorj. Ridotti noi dunque nel concludere nostro a rappresentarci per qualche maniera fuori della mente i corpi, come induttivi di tale effetto, ce li rappresentiamo come altrettanti esseri reali sì, ma contornati colle forme espresse per le sensazioni medesime. Così vien la sorpresa di sentir noi nell'animo nostro mentre la espressione della sensazione la esterniamo, e concepiamo come inerente ai corpi da'quali fu indotta.

Per tal modo i colori, gli odori, i sapori, i suoni, ciò che sentiamo nel caldo, o nel freddo sono affezioni eccitate pe'sensi nell'anima, e nondimeno le sogliam concepire come inerenti ai corpi, da'quali ci venne la impressione per la origine loro: Ora passiamo all'altra ricerca.

452. Abbiamo già dichiarato (§. 415 e seg.) che in noi si ha un sentire fondamentale, ossia universale e primitivo, anteriore a tutte le particolari sensazioni, cioè quello nato in noi per la congiunzione, appena fatta, dell'anima col corpo vivo, e sue parti, donde è l'animale ragionevole, ossia l'uomo vivente. Or tale universale e primitivo sentire fino a tanto che esprime un tutto ordinato colla vita stessa animale, esprime cosa in tutto acconcia a noi, cosa soddisfacente, cosa di un riposo interiore siffatto, che il *contento o piacer della vita* può nominarsi. Dond'è che se questo tutto si perturba, dovrà seguitarne, come ne seguita, diminuzion di piacere proporzionalmente: ossia dovrà seguitarne scontentezza o dispiacere secondo lo stato di turbazione.

453. Siccome tutte le mutazioni le quali sopravven-

gono allo stato di congiunzione ossia di vita animale sono variazioni indotte nel sentire che abbiám detto universale e primitivo; ne seguita che dovranno tutte succedere anch'esse con piacere o dispiacere compagno.

454. Or questo è dire che ciascuna sensazione ci commove, o modifica in guisa da piacere o dispiacere: perchè queste appunto non sono se non variazioni indotte nello stato del sentire universale e primitivo. Ciò che ravvisiamo apertamente ne'cibi, ne'suoni, negli odori, nelle vedute. Quanto per occasion di essi ci avviene nell'anima, ci riesce caro, o da sè ci aliena e respinge: vale a dire lo sperimentiamo piacevole o dispiacevole. Le impressioni del caldo, del freddo, de'venti soavi, o tempestosi, delle nebbie, delle piogge, il tocco di una piuma, di una stoffa, di una spina ec. hanno l'una o l'altra seguela, o rilievo di piacere o dispiacere.

E ciò si debbe intendere estesissimamente anche delle sensazioni ne'primi chiarori, o sviluppo degli organi sensorj: perchè fin da preludj loro vien tocco e modificato, e riscosso l'universale sentire, col quale va naturalmente congiunto piacere o dispiacere, come fu dichiarato.

445. Nondimeno indefinibile è la varietà de'gradi co' quali ciò sperimentiamo, sino a sembrare a noi di trovarci non poche volte presso che nella indifferenza. Ma considerando ciò che ogni sensazione esprime, non può questa non riuscire conforme o difforme allo stato del nostro ben essere vero o apparente. Or tutto questo conferma ciò che dicono, essere ogni nostra sensazione da considerare come oriunda con piacere o dispiacere.

E più chiaramente: la totale indifferenza esprime il niente di affezione verso il sentire lo stato attuale della vita animale. Or non parmi che possa aversi questo niente. Imperocchè dove comincia lo stato di essa vita ad essere mal coerente e disarmonioso, e cattivo ci disaffezio-

na; ma prima che incominci ad esser tale si sta nel bene, cioè nell'affezione verso quello, quantunque tenuissima possa immaginarsi.

Osserveremo però che quando si dice che ogni sensazione è con piacere, o dispiacere ciò s'intende della sensazione riguardata come capita, e non altrimenti: perocchè riguardata come non capita, l'anima non ha per essa stimoli ond'essere in modo alcuno commossa, e però non può seguirne piacere o dispiacere. Ed è conseguenza delle cose precedenti (§. 445) che una sensazione più forte oscurerà, o non lascerà nemmeno sorgere il piacere o dolore il quale sorgerebbe per la men forte.

456. Nel dolore sembra che i nervi investiti tendano a raccorciarsi e che l'animale si restringa, come affine di restringere o di escludere quella sensazione; laddove nel piacere le estremità de'nervi si espandono, e l'animale si estende più ancora come per ampliarne lo stato. E simili vicende non possono non coesistere, se pure ve ne è, nel fluido interiore, sien esse cagioni o seguele de'successi de' nervi. Secondo i nostri concepimenti l'azione che si eccita nelle punte de'nervi si comunica anche alla forza unitiva che le penetra e circonda, e sostiene.

457. Ne'piaceri o dispiaceri di sensazione ci è molto di relativo allo stato individuale: perchè questo influisce al formarsi delle sensazioni (§. 391), e quindi al piacere o dolore che se ne sperimenta. Un cibo grossolano diletta l'uomo di campagna e disgusta il cittadino, e per contrario i cibi deliziosi pe'Grandi spesso moverebbero la nausea ne'rozzi abituri. Il piacere che l'agricoltore prova in mezzo al suo campo ne' freschi mattino della stagione più bella al sorgere del sole forse diverrebbe intollerabile cosa alla gentil donzella consueta a tutte le delicatezze del vivere. La puntura di un ape fa gemere il fanciulletto, e l'adulto appena la sente.

È difficile indicare se in altri animali sieno sensazioni con piacere o dolore più vivo che nell'uomo, e quali sien queste, e donde nasca. Si ha qualche indizio per meditarne nell'articolo VI. Il guajolare de' cani anche prima della percossa e il fuggirla quanto possono, addita che vivissimo in essi è il dolore, e fino l'apprensione di essa. E chi misurerebbe l'ira degli animali contro gli assalitori?

458. Scrisse il Bonnet, citato da Lallebasque (1): « un » Essere che non fosse dotato se non della sola sensibilità » avrebbe tutte le nostre sensazioni, distinguerebbe, come » noi facciamo, l'una dall'altra, avrebbe della immagina- » zione, della memoria, della reminiscenza, ma sarebbe » del tutto indifferente a qual sia grado di sensazioni: per- » chè aver del piacere o del dolore non importa in se la » capacità di ricercar l'uno, o di fuggir l'altro.

Un tal complesso non par coerente. Non vedo come un principio senziente, qualunque, potrebbe essere indifferente tra le sensazioni del piacere o dispiacere, e di ogni grado: e sia pure che un tal principio non avesse capacità di cercar l'uno o di fuggir l'altro. Il piacere è stato di soddisfazione e però come di aderenza, o diciamo d'impulso a tenervisi: come il dolore è sempre commozione interna a non averselo. E ricordiamo che nel piacere il nervo o l'animale par quasi espandersi mentre nel dolore avviene il contrario. Or ciò dimostra non esser vero che un Ente dotato di sola sensibilità, come il Bonnet afferma, sarebbe indifferente a qual sia forma o grado di sensazioni. Il non aversi poi capacità per cercare un oggetto o per fuggirlo non prova la indifferenza verso di esso. Gli animali non razionali si riguardano come senzienti unicamente, eppure niun di essi è indifferente tra piacere e dolore, come tra' gradi varj del dolore.

(1) Genealogia del pensiero lib. V. sez. III. cap. 10.

459. Tornando a noi, si dimandò quali sieno più le sensazioni piacevoli o le non piacevoli. Ora io penso che le piacevoli. Perchè naturale, e quindi ordinario, è lo apprendere, o sentire lo stato del nostro ben essere, donde è il piacere: ma incidente, non abituale e continuato è in noi lo apprendere in disagio lo stato nostro rispettivamente alla sanità, donde seguita il dispiacere.

Che se poi quanto alle sensazioni in tumulto si chieda qual sia più l'efficacia del piacere o del dolore; dico che del dolore: perchè tutti i siffatti piaceri di sensazione sono un transito, e spirano colla soddisfazione che si cerca, nè vi si trova: ma i dolori durano, e crescono sino allo spasimo. Per esempio qual paragone si avrebbe tra la sensazione di un cibo il più caro, e tra quella di un dolor di denti, di gola ec.? quale tra'l piacevole senso che si ha carezzando colla mano il manto mollissimo di un aggelletto, e tra la puntura che questa soffre per acutissime spine?

E si dee pur considerare che le sensazioni stesse dilettevoli le più vive se fossero troppo continuate, stancano, rincrescono, e ci empiono di dolore finalmente. Quindi la noja di avere abitazion prossima ai sonatori anche bravissimi di stromenti da fiato: e quindi il tedio su lo andar troppo a lungo il teatro, l'accademia, i conviti ec. Dolce è l'aspetto di un cielo stellato in mite e limpida notte: ma se tu dovessi affisarvi immobile il guardo; tu ne saresti dolentissimo, anzi infermo. Tanto è vero che i piaceri anche più vivi nelle sensazioni sembrano soddisfare ma non soddisfano, e fuggono: e se troppo continuassero inamariscono nella ricerca stessa del diletto.

E qui non parlo de'piaceri o dispiaceri che si hanno ravvisando ciò che siamo nella vita animale fra le relazioni di famiglia, di città, di nazione; aggiuntovi la riflessione che ne pondera lentamente ciò che sono, e ciò

che esser dovrebbero: Considerazione è questa la quale trascende lo stato dell'uomo tra le nude sensazioni: e dove cominciano dispiaceri vivissimi in serie crescente. Quindi l'insegnamento evangelico: *in patientia vestra possidebitis animas vestras* (1) assai più grandioso che non l'Oraziano (2) *levius fit patientia quidquid corrigere est nefas*. Poco è lo alleggerire de'mali: ma tutto è possedere sestesso in umile rassegnazione verso l'arbitro delle cose.

460. Si è scritto dianzi che l'universal sentire il ben essere della vita animale è sempre congiunto col piacere. Or questo è il caso dello stato detto d'innocenza. In quello per benefica istituzione del Creatore, tutto sarebbe stato subordinazione de'sensi alla ragione, e della ragione a Dio; non si aveano gli sconcerti delle stagioni, non dei sensi, non dell'intelletto, non della salute, non di quanto vi concorre: sotto preservativo o riparo preordinato la vita continuavasi, quasi come rifiorisse. La morte non si affacciava ne'limitari di quel disegno beato. La coscienza che annunciava la pace nostra con Dio, e la sommissione nostra ai voleri santi di lui rendea testimonianza a noi di quel dolce possesso. Così l'universal sentire esprimeva sempre il ben essere della vita. E però sebben tutte le sensazioni siano con piacere o dispiacere; pur nella calma della innocenza non si aveano che le piacevoli: Ben vi era la capacità che si avessero pur le addolorevoli, come di poi si ebbero. Ma l'attualità di esse non era per sorgere se non per la memorabile trasgressione dell'uomo primo, come ne era stato minacciato (3).

(1) Luc. 21 9.

(2) Oraz. lib. 1 Od. 24.

(3) Quindi Antonio Genovesi scrisse *Element. metaphysic. part 3 cap. 7 prop. 59 corol. 1.* „ Quomodo Adam *gratia* non *natura* fuisset immortalis, quod theologi magna consensione docent, ita *gratia*, non *natura* dolores omnes evasisset ec. „ E s. Tomm. p. 1

E ciò sì è qui sopraggiunto non sì per compimento di scienza, quanto a precludere le opposizioni tanto facili in chi meno intende.

ARTICOLO VII.

*Per occasione della sensibilità si esamina
un argomento non giusto su la
immaterialità dell'anima.*

461. **P**er l'opera nostra poco importa decidere se il sig. Condillac abbia recato argomenti giusti o non giusti in dimostrazione che le anime umane non sono, nè possono essere materia. Siano tali argomenti suoi buoni o non buoni, ciò non muta ossia non infiacchisce nè corrobora quelli da noi prodotti a suo luogo (§. 120 e seg.). Ben però parmi che giovi soggiungere qui dove nativa e matura nè è la occasione, un argomento che il sig. Baube (non senza diffidenza però) propone (1) come nuovo ed idoneo da concluderne che l'anima non è materia; egli che avea già tentato (non poco inesattamente) mostrar falsi i metodi altrui su tale soggetto. Eccolo in compendio tale argomento.

Materia è quella che in noi produce le sensazioni: l'anima è quella che le riceve, non le produce. Tale carattere è costante, e distintivo. Dunque apertissima è la differenza tra l'anima e la materia: cioè dunque l'anima non è materia, e vicendevolmente.

q. 97. ar. 2 ad 4. scrive che ciò sarebbe addivenuto *partim per propriam rationem per quam poterat (homo) nociva vitare, partim per divinam providentiam, quae sic ipsum tuebatur, ut nihil ei occurreret ex improvviso a quo laederetur.*

(1) Essai d'ideologie.

Considerata però la forma di questo sillogismo si trova essere un di quelli, viziosi affatto per la deduzione cavata da due proposizioni particolari per concludere sul genere, come per concludere sul genere degli animali vano sarebbe il seguente: li cavalli nitriscono, le pecore belano non nitriscono: dunque i cavalli non sono pecore, e viceevolmente. Si concede: ma di qua non segue che se i cavalli sono animali non sieno animali pur esse le pecore, cioè non spettino al genere medesimo.

Altrettanto è dell'argomento del sig. Baube: *Le anime ricevono le sensazioni, non le producono: la materia le produce non le riceve*: si conceda. Dunque da ciò siegue che la specie delle sostanze chiamate *anima* non sono la specie delle sostanze chiamate *materia*. Ma questo non esclude, come era da escludere che le anime appartengano al genere delle sostanze composte, cioè da moltitudine di parti, come al genere delle sostanze composte appartiene la materia.

Li materialisti forse con più speditezza risponderebbero dicendo, che la materia a noi nota produce le sensazioni non le riceve: ma che ciò non costa di tutte le specie possibili di materia, e però manca il fondamento a concludere che l'anima non è materia. Ma sempre il vizio se ne addita in questo, che l'argomento procede da due particolari.

L'argomentare dunque del sig. Baube è peccaminoso: ed in affare tanto importante, quanto la immaterialità dell'anima umana, chiara altronde per luce vera, vuolsi notare e respingere, onde sia manifesto che ci è regola il vero, non il vanissimo intento d'illudere.

Nelle giunte su quell'argomento il sig. Baube dice: *noi abbiain già veduto che possiam sapere che due cose differiscono, senza sapere in che differiscano*.

Ma se io non intendo affatto in che stia un divario, non saprò mai che esse due cose differiscono, tolto il caso di rivelazione della quale qui non si tratta.

E vi aggiunge che non impugna a Lok l'opinione sua del poter Dio fare che la materia pensi (ciò che se Iddio potesse, ma non può fare (§. 125); indarno egli ha concluso che l'anima differisca dalla materia). Ma con verità il suo argomento non esclude il poter esser l'anima un ente composto, come è pur la materia.

Finalmente fa intendere che la forza dell'argomento sta in questo: Noi riconosciamo l'esistenza dell'anima appunto dal ricever ella le sensazioni: riconosciamo l'esistenza della materia da questo che le *produce*. Dunque seguirebbe; l'esistenza dell'anima non è l'esistenza della materia; e non già che l'anima fin dal genere suo sia tutt'altro che la materia. Così malfermo e scorrevole di forma in forma è qui lo scrivere del nostro autore. Sebbene infine pur si acconcia a concludere dalla indivisibilità del pensiero la indivisibilità dell'Essere pensante, laddove divisibilissima è la materia: cioè dimostra la incomponibilità dell'essere pensante collo esser materia, nel che propriamente s'insiste da' metafisici.

Nel capo VI. seguente §. 1. scrive: *Intanto il nostro corpo è necessario perchè noi proviamo delle sensazioni e de'sentimenti: senza di esso noi non proveremmo se non quello (sentimento, concetto) della nostra esistenza.*

Ma come si dimostrerebbe mai che l'anima senza il corpo non potrebbe per altra maniera conoscere i corpi? Egli è certo che l'anima sente il corpo suo senza intervento degli altri esseri. E se può far questo sul corpo suo; perchè nol potrebbe, in altro qualunque sia modo, provocante almeno ad intendere, fare su gli altri, anche riguardata priva del corpo nel quale si trova? Noi abbiamo altrove (§. 93) dimostrato il contrario. E come si stabilisce che gli altri spiriti non potrebbero operare su l'anima umana? Le sue affermazioni sono slanci di chi vuole ciò che vuole, non le cauttissime mosse di chi dee persuadere.

CAPO II.

Concorrenza più distinta delle forze unitiva e pensante
per dare o sospendere gli atti della vita animale.

Considerazioni speciali sul cervello in quanto
esso può circa il pensare. Sonno, suo stato,
Sonnamboli.

ARTICOLO I.

*Spandimento della forza intellettuale: Come l'anima la ponga
in istato di senziente per tutto il corpo: e come la ritiri,
e concentri, o l'attenui: quanto questa forza debba
concorrere colla unitiva per la vita animale.*

462. **R**icordiamo che nell'anima sono da concepire più forze: la intellettuale o pensatrice senza la quale non ci è l'anima (§. 35): la motrice con cui muove se stessa ed il suo corpo, e finalmente la unitrice con cui l'anima tiene a sè congiunto il corpo e le sue parti (§. 268): che le due prime soggiacciono a direzione in grandissima parte; laddove la forza unitrice non vi soggiace: perchè sotto i voleri del Creatore prorompe dalla sostanza dell'anima considerata come sostanza affinchè sen formi l'unione, la quale antecede i nostri voleri, dell'anima col corpo (§. 259, 268).

463. Quanto alla forza pensatrice, o comunque voglia nominarsi, *intellettuale, intenditrice, conoscitiva*, fu già notato più volte, che possiamo aver pensieri per sensazione presente, e possiamo averli senza questa presenza: che quando i pensieri si eccitano senza sensazione presente si hanno, e proseguono nella mente, e nella mente si sentono. Ma quando nascono per sensazione evvi il mirabilissimo

ordine che l'anima si sta in parte certa del cervello; eppure sente in se stessa, e come fuori di se stessa nelle parti variate del corpo nelle quali accade l'impressione per la sensazione (§. 393 e seg.), come se mi è premuta una guancia io sento nell'anima e nella guancia ove sono premuto: e se la pressione è sul gomito, in quello pur sento, non che nell'anima. Di questo arcano sentire fu già data spiegazione nell'articolo secondo del capo primo di questo libro.

Qui chiede il soggetto che torniamo alquanto su di essa, e la confortiamo per luce nuova da far meglio rilevare, e discernere ciò che si cercava, e stabilirlo a dar sequenze ulteriori. E questo è il ritorno.

464. Nell'anima altro è la sostanza ed altro la forza pensatrice. Semplicissima ne è la sostanza, e compendiata come in un punto, o luogo, indivisibile affatto in parti. Ma la forza pensatrice, sebbene, comunque, e su qualunque oggetto pensi, è sempre unica; questa forza impiantata nella sostanza tiene, come già fu notato (§. 89 e seg.) uno slancio o spandimento, entro l'anima e fuori, o per l'uno e l'altro rispetto. Imperocchè volge se stessa col suo potere ai mari, ai monti, al sole, alla luna, alle stelle, a quante sono specie di viventi per ogn'intorno, e ne apprende i moti e le vicende, ed ivi le apprende ove accadono; e ne cresce in sapere.

L'anima nell'intiere suo porta la coscienza di se stessa, la quale si stende quanto tutta la vita. È dunque visibile lo spandimento della forza intellettuale nella semplicità ed indivisibilità dell'anima.

Inoltre l'anima stende la sua forza intellettuale in tutta la catena di uno o più sistemi di verità per es. di geometria elementare, o sublimiore, di fisica, di etica ec. E con quanta vivezza intende in principio, con tanta intende nel mezzo, e nel fine per nesso e prospetto continuato quasi di una lunghezza di comprensione.

Tien dunque la forza intellettiva un espandimento da applicare entro l'anima, come fuori, in cose che non sono l'anima, e tale da sentire in qualunque punto di esso espandimento colla efficacia colla quale intende e sente negli anelli primi della sua mossa, mentre intende di esser lei quella che intende, quasi intendendo le progressioni delle verità intenda come una diramazione di se stessa (anima).

465. Ora è seguela strettissima che tanto più l'anima debba avere tale spandimento verso lo stato della sua congiunzione col corpo, sue parti e variazioni. Imperocchè gli oggetti esterni nell'ordine presente, ad esser capiti, presuppongono lo stato stesso della congiunzione, mediante il quale si facciano le sensazioni. E se questo non è sentito, anche gli esseri esterni ci restano ignoti tutti. Dunque l'anima nella forza intenditrice tiene, e tanto più tiene, l'espandimento che diciamo verso lo stato della congiunzione sua col corpo, colle parti di questo, e variazioni che vi accadono.

466. E lo tiene tale spandimento in unità di comprensione. Imperocchè la forza intellettiva è legata alla sostanza dell'anima e sua forza uniente, sicuramente quanto è legata colla catena delle verità connesse, quantunque lontane fra loro, in un sistema. Ma circa la catena delle verità connesse e lontane ancora, ha un espandimento di comprensione da sentire gli anelli più lontani come sente i primi, e mentre sente i primi stessi, cioè come in unità di nesso o stato (§. 464). Dunque l'anima tiene nella forza intellettiva, comunque ciò sia, tale spandimento da sentire per tutto, ove per la forza unitiva è congiunta al corpo e sue parti, anche le più lontane dalla sede sua: l'anima, dico, tiene tale spandimento da muoverlo e raccoglierlo in unità di comprendimento, per modo che intendendo di esser lei quella che lo spiega o slancia, intende la mossa ultima non senza la prima, o con essa.

Egli è certo che l'anima, comunque ciò sia, emette, effonde con gli effetti almeno, dalla sostanza sua la forza unitrice sul corpo e sue parti (§. 252 e seg.), perchè senza ciò non apparisce affatto come possa concepirsi congiunzione dell'anima col corpo. Or questa emissione di forza unitiva dalla sostanza dell'anima concerne la maniera di esistere dell'anima stessa. Concedasi pure che la forza intenditrice non ci abilita a conoscere la essenza dell'anima: è però certo che dee riguardare l'esistenza e sua maniera onde l'anima possa reggere tutto il composto che è l'uomo. Dunque una tal forza non può non seguire, abbracciare, pareggiare insieme la forza unitrice secondo che questa forma, e dove forma i tocchi o li nessi della sua congiunzione: Cioè dovunque sono i tocchi e gli amplessi della forza unitiva nel corpo e sue parti, ed in ogni variazione, ivi pur sono gli atti dello apprendervi, li quali si esprimono per la forza intenditrice nello spandimento suo, mentre è l'anima che con questa intende, dovunque intende.

467. E per le cose dette potremo avvertire che la forza intenditrice cui l'anima esercita e spande a capire il congiungimento col corpo e sue parti è la forza stessa intenditrice cui l'anima volge, aguzza, affila a capire le verità, tenendola e slargandola dall'una di queste alle altre. Imperocchè in tutte le verità si tratta di capire lo stato delle cose a cui si riferiscono; come pur questo è da capire nell'intendere il congiungimento dell'anima col corpo e sue parti. Non è dunque da dubitare che la forza intenditrice cui l'anima volge, spande ed applica a conoscere il suo congiungimento col corpo e sue parti è la forza intenditrice stessa colla quale segue e cerca il vero, e trovato vi si riposa.

Il divario che vi si può assegnare sta in questo: che rispetto a conoscere il congiungimento col corpo e sue parti l'impulso o causa a conoscere è sempre presente, per-

chè presente è la congiunzione per la sua forza unitiva al corpo e sue parti che sono ciò che è da conoscere; laddove nel seguire il corso delle altre verità o cose da conoscere l'impulso o causa non è sempre determinata, attuale, o presente da provocare l'effetto.

E tale divario ci lascia direttori e liberi nell'applicare la forza intenditrice alle altre verità; ma l'altro caso tien sempre gli animi determinati, o determinanti sè stessi come in atto di determinazione compiuta o forzata ad apprendere, o dover apprendere ed avere appreso lo stato di congiunzione col corpo e sue parti, e quindi a conoscerne le variazioni.

468. E tenendomi più interiormente al subietto, dico sotto altre forme, o ripeto ciò che altrove ho pur detto: che l'anima nel sentire la unione sua col corpo e sue parti e loro variazioni sperimenta come investita la sostanza sua per lo stato che viene assalito e si varia della forza unitiva, tanto congiunta alla sostanza: investimento il qual manca quando segue il corso delle verità fra loro, non i richiami per intendere la unione e variamenti che la impegnano.

Questo tener la forza intenditrice applicata, appunto per la unione, a conoscer la unione e sue parti e variamenti, questo è che si chiamerebbe tener la forza intenditrice in *esercizio o stato di senziante*.

469. Fra tale condizione di cose l'anima a secondare lo spandimento che abbiamo detto, e presentare sè stessa, quale è veramente, appena sotto i voleri del Creatore ha fatto colla sua forza uniente la congiunzione col corpo e sue parti, corre colla sua forza intenditrice e si applica, o si dimostra corsa ed applicata al corpo e sue parti per conoscere tutto lo stato di sè anima nel congiungimento, e quindi le variazioni le quali vi accadono, prendendone cognizione ivi appunto ov'è l'invito, richiamo, tocco, am-

plesso della forza unitiva col corpo e sue parti da dover sembrare la forza intellettiva slanciata e messa in istato di senziante, come la stessa, o come indistinta dalla unitiva. Talchè variatasi questa con modificazioni nuove per cause interne o esterne, pur l'altra esprime le sue mutazioni con ciò che ne apprende.

470. Questo è che tien l'anima *affetta* in modo tale che, mentre ella intende sestessa, intende o sente nella parte variata del corpo. Imperocchè per tale stato di anima e sue forze, dove è variata la parte del corpo ivi ad un tempo rimane investita e modificata la forza unitiva e con essa la intenditrice che le si trova nello spandimento come inviscerata per intendere: e però non si può non sentire nella parte variata del corpo mentre l'anima intende di esser lei che sente, perchè ivi sente colla forza intenditrice la quale è tutta sua, e come tutta sua lampeggia quasi di ritorno nell'esprimere la unità di comprensione.

Si noti dunque che l'arcano del sentir l'anima entro sestessa e nella parte variata del corpo sta nelle due forze che in essa parte rimangono affette e variate: che il sentire pare intrinseco e proprio della parte variata del corpo, perchè in essa è l'impressione e causa del restar modificate le due forze, e non perchè il corpo senta, ed ivi senta ove la parte è investita. Nasce la indistinzione tra il luogo del sentire e chi vi sente, che è l'anima in unità di comprendimento, perchè mentre l'anima sente colla sua forza intenditrice la quale è tutta sua, dovunque ella sente nella parte variata, ivi sente per lo stato e pel variarsi della forza unitiva. In guisa che variarsi la forza unitiva investita in parte certa, ed ivi intendersi il variamento, e dall'anima intendersi par come un tutto il quale si compenetra.

471. E non discorda tale concetto da quanto fu detto nell'articolo secondo del capo primo di questo libro. Ma

qui si può più distintamente designare che se l'anima colla sua forza unitiva si trova naturalmente, non liberamente congiunta al corpo e sue parti; nondimeno essa (l'anima) presupposto tale stato accorre, quasi parmi, con una mossa di quelle chiamate *primo-prime* dagli scolastici, con una mossa, dico, della sua risoluzione per istendere e tenere applicata e pronta la sua forza intenditrice in istato di senziente per tutto il corpo e sue parti da variarsene i tocchi o lampi del sentire secondo le mutazioni incidenti nel corpo, e così nella vita animale. Imperocchè la forza unitiva non è propriamente la intellettuale: e lo stato di congiunzione è dato all'anima da governarsene come in un tutto. Convien dunque che l'anima, presupposto il congiungimento sbocchi come con un atto preveniente, (e sia pure indiscernibile il farlo) ad espandere e tenere la forza intenditrice e per tal modo sestessa in istato di senziente in tutto il corpo e sue parti e loro mutazioni se dee conoscere ciò che dee governare, e come, e quando, e dove, e per quali esseri esterni le sopravvengono le mutazioni, accettabili o da respingere.

472. Si dee concepire però che fatto il congiungimento la forza intenditrice si trova in perennità di accorrimiento quanto al fondamentale ed universale sentire sino a tanto che dura la vita presente: perchè questa forza è provocata e tirata a dar l'atto suo dal congiungimento per ciò che indispensabilmente segue nella forza unitiva. Ma non sempre è da giudicare che ella accorra o si volga e rivolga co' gradi stessi di vivezza per conoscere le variazioni: conciossiachè queste concernano non lo stato primitivo e fondamentale del congiungimento, ma le incidenze, le quali nella indefinita serie loro meno interessano. Ciò che è tanto certo che quantunque noi portiamo con noi la interna convinzione che l'anima nostra ritiene la congiunzione stessa col corpo e sue parti, pure assai frequente-

mente sperimentiamo il tenore delle nostre sensazioni particolari più o men vigoroso.

473. Or se questo tenersi della forza intenditrice come in istato di senziente col corpo e sue parti, massimamente per conoscere le variazioni dipende come dalle mosse dette *primo-prime* anche nella continuazione; è chiaro che per mosse ugualmente primo-prime, e senza avvedersene potrà fra circostanze certe o periodiche di esso corpo restringersi più o men largamente; sicchè non abbia vigore di conoscere o sentire le variazioni; ma si attenui o concentri, o restisi concentrata verso l'anima, o nell'interno di lei, dove ne è la origine, salvo sempre l'universale sentire.

474. L'effusione, accorramento, e quasi attenuarsi della forza intellettiva nell'esercitarsi, ossia nel tenersi come in istato di senziente per tutto il corpo e sue parti o nell'una più che in altre da intenderne le variazioni, sebbene sia chiaro per quanto si è detto generalmente nei (§. 464 472): è manifesto insieme per segni e fatti particolari incontrastabilmente.

Per es. nello stato di una grande meditazione o impegno, quasi niente, si avverte quanto ci avviene intorno, e sino nel corpo. Non di raro chi medita profondamente si trova in disagio di positura, nè lo ravvisa. Ben però ne sente i danni dopo cessata la grande applicazionc. Nell'ardore di una zuffa si ricevono ferite, nè sembra allora di averle, come non sentite o poco: perchè l'intento di prevalere chiama a se tutto lo spirito anzi che lascilo spaziare su l'una o l'altra impressione. Ne'subiti e brevi deliquii si ha pure questo ritiro, concentrazione, attenuamento, e quindi lo espandersi replicato della forza intenditrice a stato di senziente principalmente le variazioni. Le estasi anch'esse ce'n danno indizio: perocchè seguono nelle grandi commozioni di affetto e di tutta la forza intellettiva verso Dio: la quale concentrazione di poi cessa, e chi cravi af-

fisso torna a conoscere e sentire tutto lo stato del corpo e sue parti, e fuori di essa anima.

Si vuol pure considerare ciò che avviene negli animali li quali son detti dormire tutto il tempo invernale, come le formiche, le api, i ghiri, le serpi, le tartarughe, le marmotte ec. A misura che il freddo le sorprende si rimangono come assiderate, restringendosi la forza vitale, propria del vivere del corpo alle parti più vicine del cuore, mentre la conoscitiva la quale era in istato di senziante par tutta concentrata verso l'origine sua la quale è dall'anima. Coll'addolcirsi però della stagione escono a poco a poco di letargo, la vita del corpo torna visibile, e la forza intenditrice di nuovo si espande per tutto il corpo e sue parti, e l'animale ne brilla e tripudia quasi nuovo possessore di sestesso.

E leggiamo in santo Agostino un memorabile fatto, e più volte replicato, confermativo del proposito nostro.

Tra'preti, egli scrive, di Calama (non lontana dalla città vescovile del Santo) in Affrica aveacene uno (Restituto era-
ne il nome) il quale quando gli piaceva, su le istanze altrui, al suono di lamentevoli voci si togliea da sensi fino a non più sentire nè vellicamenti, nè punture, e nemmeno il fuoco, se non dopo, per la irritazione lasciatagli dalla scottatura. Intanto si rimaneva, quasi morto, senza niun moto; perchè non sentiva, e non perchè facesse uno sforzo a mantenersi immobile: perocchè intanto non appariva in esso respirazione alcuna (1). E dopo tali vicende rac-

(1) August. de civitate Dei lib. 14 c. 24.

„ Restitutus in paroecia Calamensis Ecclesiae, quando ei placebat (rogatus autem ut hoc faceret ab eis qui rem mirabilem coram scire cupiebant) ad imitatas quasi lamentantis voces ita se auferebat a sensibus et jacebat simillimus mortuo, ut non solum vellicantes atque pungentes minime sentiret, sed aliquando etiam igne ureretur admoto sine ullo doloris sensu nisi postmodum ex

contava che se altri parlavagli attorno chiaramente, egli ne ascoltava le voci, ma come venienti da lontano.

Ora in tal fatto e sua replica vediamo come un ritiro, concentrazione, o attenuamento della forza intenditrice da tutto il corpo e sue parti quantunque non ugualmente per tutto: imperocchè sparivano il sentire per tutto, ma restavane un languido avanzo nelle orecchie, senzicnti le voci, ma come di lontano, perchè debolissimo ne era lo apprenderele, come debolissime si apprendono quelle che di lontano giungano a noi: e vediamo dopo tali prove ridiscendere e tenersi applicata, presente, pronta, intensa la forza intellettiva nell'esercizio e stato di senziente: vediamo nel ritiro della forza intenditrice dalle modificazioni di senziente sospeso pur l'imperio de'moti voloniarj: e quel disensato rimanersene quasi cadavero. E si può congetturare che pure estenuato assai ne fosse il calore animale; non apparendo in esso respirazione, dalla quale i moderni lo ripetono in grandissima parte: ma è da concepire che il fomento siane pure dalla forza unitiva, e stato di congiunzione (1).

475. Per le quali cose tutte io sono spinto più fortemente ancora a ravvisare che presupposto il congiungi-

vulnere; non autem obsistendo, sed non sentiendo non movere corpus, eo probabatur quod tamquam defuncto nullus inveniebatur auelitus: hominum tamen voces, si clarius loquerentur tamquam de longinquo se audire postea referebat „

(1) E vedo concedersi da fisiologi stessi che il calore animale non si può ripetere tutto dalla respirazione, e ne van congetturando le cause per l'incremento. Mangendie Compendio di fisiologia t. 3 pag. 243.

Quanto a Restituto però si dee pensare che la respirazione fosse ridotta insensibile e non mancante affatto: perchè la mancanza totale val quanto la morte. E sentendo egli col sentir le voci, l'azione dell'aria nelle orecchie, non potea non sperimentarla insieme ne' polmoni, quantunque non si discernesse.

mento dell' anima per la forza unitiva col corpo e sue parti, l'anima effonde e manifesta e dee spiegare la forza intellettiva come in istato di senziente per tutto dove è forza unitiva, cioè per tutto il corpo quasi in una mossa primo-prima della sua risoluzione : e vedo che per le mosse stesse primo-prime con cui la effonde o impiega può (quasi come bendiamo o sbendiamo il guardo dalle palpebre) ritrarla, concentrarla, o attenuarla riducendola da non sentire o pochissimo le variazioni dell'originale e fondamentali sentire, e fin da trovarsene senza l'arbitrio de'moti volontarj.

Tale accorramento, applicazione della forza intellettiva quasi con mosse primo-prime di risoluzione per tenersi, come è detto, in istato di senziente nel corpo e sue parti, massimamente per intendere le variazioni loro ; ed il poter questa forza essere ritirata, concentrata, attenuata principalmente nel conoscere le variazioni; tale esercizio o vicenda parmi cosa ignota, o trascurata, o indistintissima tra'metafisici almen d'ordinario, sebbene tanto interiormente concerna la natura delle cose, e la spiegazione loro.

476. E tutto questo ci fa meglio intendere ciò che può la forza unitiva, e ciò che la conoscitiva nell'effondersi e pigliare insieme l'esercizio e stato di senziente nel corpo e sue parti. Imperocchè ci dimostra che se la forza unitiva basta a congiungere anima e corpo, non basta a far muovere l'animale che ne risulta, nè a sostenerlo, e continuare la vita : ma ci abbisogna pur la intenditrice anche in istato di senziente e con certa chiarezza almeno per tempi dati, comunque per tale stato sia mosso, o muova se stesso (1) pe'congrui impulsi della forza motrice.

(1) A queste forze congiunte con ciò che segue, quantunque non bene distinte, alludeva, io penso, Gio. Crisostomo scrivendo (*de incomprehensibili* §. 4, t. pr. oper.

„ Sicut ubi auriga perterritus habenas amisit, equites prae-

Or questo era il preliminare da scoprire e segnare, e tenere qui come in prospetto per intendere quanto più si potesse i rapporti del cervello in rispetto del pensare, come pure l'occultissimo stato del sonno.

477. E questo è pure che fa intendere novamente perchè gli antichi immaginarono esser l'anima, tutta in tutto il corpo, e tutta in ogni parte. Essi attribuiscono alla sostanza dell'anima ciò che è della forza intellettuale. Questa, e non la sostanza, propriamente accorre o trovasi accorsa e pronta in esercizio e stato di senziente per tutto il corpo ed in ciascuna sua parte, onde muoverli convenientemente.

478. E dal concetto ora esposto degli scolastici prese origine appo di essi il canone enunciato pure da s. Tommaso (1): *anima enim est in corpore ut continens, non ut contenta*. Imperocchè se come eglino spiegavano, l'anima è tutta in tutto il corpo, e tutta in ciascuna parte di questo; essa circonda, comprende, e per così dire, è quella che contiene il corpo, non essa propriamente dal corpo è contenuta.

Nella quale sposizione assumeasi un troppo, e questo non necessario per concludere. Ma se lasciasi *quello esser l'anima tutta in ciascuna parte del corpo*, ci resterà nondimeno tanto da dir non incongruamente che *anima est in corpore ut continens, non ut contenta*: perocchè ci è sem-

„ cipites feruntur, et currus funditus evertitur; sic et in anima
 „ fieri solet quando stupore et angustia detinetur; perterrita
 „ quippe suasque operationes tamquam habenas a singulis cor-
 „ poris sensibus auferens, iis vacua membra relinquit: haec
 „ porro vi illa se continente destituta deficiunt et corruunt „

Qui l'anima è considerata come un guidatore di carri il quale opera con duplice forza, motrice insieme e conoscitiva. E come se in lui manca questo operare, il carro ne va sossopra; così quando l'anima sorpresa da angustia e terrore ritira le operazioni sue quasi redini, da tutti i sensi ossia dalle parti del corpo, queste non sostenute da quelle, non più si reggono e cadono.

(1) Sum. p. 1. q. 52. art. 1.

pre la forza unitiva con che l'anima tiene a se congiunto il corpo e ciascuna sua parte, come già fu detto (§. 433). E perchè trovasi essa l'anima colla forza conoscitiva in istato di senziente per tutto il corpo (§. 475) da sentirne sempre l'unione, se non sempre le variazioni che sopravvengono. Alla quale realtà di essere più si avvicinano le formole del famoso cardinale de Chusa colle quali s'insegna (1): *inconsentaneæ dicitur animam esse in corpore; nam potius dici debet corpus esse in anima*: cioè sotto le forze di lei che lo tiene a se congiunto, lo sente, e lo amministra. Ma che che sia degli scolastici, parmi che a queste forze principalmente riguardasse s. Tommaso per concludere. Conciossiachè nel luogo citato scrive; *Substantia incorporea sua virtute contingens rem corpoream continet ipsam et non continetur ab ea: Anima enim est in corpore ut continens et non ut contenta*.

479. Per le cose dette possiam rischiarare anche un altro arcano scolastico, quasi comune fra teologi. Tra' filosofi una sostanza con principio interiore, tutto suo, di azione è detta sussistenza, e *suppositum* nel parlare: E se questo principio di azione è razionale insieme, la sussistenza è detta *ipostasi* o *persona*.

L'anima umana separata dal corpo è sostanza e con principio interiore, tutto suo di azione, ed insieme è razionale. E pure tra gli scolastici s'insegna che all'anima in tale stato non si conviene acconcissimamente in sua picchezza il nome di *ipostasi* o *persona* (2).

Qualunque sieno le ragioni di questi per tale insegnamento, le cose da noi scritte lo confermano luminosamente. Imperocchè, egli è vero, che l'anima separata dal corpo tien tutto il suo principio interiore di azione, e

(1) Pag. 606. oper.

(2) Petavius de incarnatione lib. 3 cap. 12 §. 2.

questo insieme è razionale. Nondimeno a questo principio manca allora lo essere applicato, come ora, in istato di senziente per tutto il corpo: e manca inoltre alla forza unitiva l'oggetto dell'esercizio suo, quale è il corpo e sue parti, onde investirli e tenerli congiunti all'anima rispettiva. Ora per sì fatte cose io comprendo che all'anima in istato di separazione dal corpo non si applica convenientissimamente il nome d'ipostasi ossia di persona, come nello stato le si applica di congiunzione.

480. E questo è pure l'un de'segnali che l'anima beata in istato di separazione aspetta un più perfetto stato ancora, quale si avrà per la risurrezione e ricongiunzione de'corpi (1). Ma questo che qui dico segnale prenderà luce piena, io spero uel libro quarto della presente opera nostra.

481. Finalmente egli è certo che, se l'animale è sano, i nervi motori trasmettono il nuovo impulso o moto dal punto ove è l'anima la quale lo imprime, fino alle parti estreme del corpo. Tenendo però l'anima applicata la forza intenditrice in istato di senziente in qualunque parte del corpo, non ci è bisogno che le impressioni le quali vi accadono debbano, affin di essere conosciute, trascorrere quanto si stendono i nervi detti sensorj, ma soltanto che le estremità loro siano commosse congruamente nelle parti varie del corpo, onde la forza unitrice restivi pur essa eccitata col moto richiesto da'sensi diversi: ma tale conformità non si ottiene se i nervi siano impediti e non comunicanti colle origini loro: con che l'attitudine di essi non è più quale era.

(1) Agostino Calmet ne'suoi commentarj de'santi libri scrive sul verso 15, del salmo 102: *communi sententia fertur anima conjunctionem cum corpore semper desiderare.*

ARTICOLO II.

Considerazioni speciali sul cervello umano: suo rapporto all'anima ed alla sensibilità come al cervello delle bestie e sensibilità loro. Argomenti gratuiti su la mole, e forma della testa.

482. **V**edutosi nell'articolo antecedente e nel secondo del capo primo di questo libro come l'anima senta per tutto il corpo e sue parti, potremo finalmente esaminare e concludere quali usi abbia o più veramente quali usi non abbia il cervello in rispetto di essa. E più volte siam venuti col discorso al cervello e sue parti, come quando furon dati i fuggevoli e pochi cenni su la condizione del corpo umano, e quando della sede dell'anima fu disputato, e nel corso alfine del capo precedente. Ultimandone il dir nostro, aggiungiamo che la massa del cervello è come la radice, o ceppaja (se non forse, il vertice e la ricongiunzione finale) di tutti i nervi (1) onde l'anima col mezzo loro e più propriamente per la forza unitiva che vi tien diffusa, apprenda le mutazioni le quali avvengono nel corpo al quale è congiunta, e più ancora onde col mezzo loro e sua forza unitiva possa muoverlo per dirigerlo con tutto l'uomo.

483. Tale condizione di cose ci dee tenere fermo nel pensiero che dall'anima affatto non dipendette, non la massa,

(1) Oggi s'insegna come certo precedere la formazione della midolla spinale a quella del cervello, e derivare il cervello dalla midolla e non al contrario. È chiarissimo che i nervi comunicano con questa o con quello: non è però chiaro ugualmente se nascan da essi, o sian corpi congiunti. *Dizionario compendiato delle scienze mediche.* Venezia 1828 artic. *Cervello.*

non la forma, non lo stato del cervello al quale sarebbe congiunta, come nemmeno dal cervello dipendette che fosse, qual si trova, l'anima che sarebbe per essergli unita. Imperocchè questi due anima e cervello per l'uomo che spiega la sua vita e direzione sono come due parti concorrenti di un Ente composto. Or tali parti di un Ente composto si concepiscono riunite da una causa esteriore, non esse operano una su l'altra innanzi la congiunzione, onde ciascuna sia tale appunto e non altra. E l'Ente o causa esteriore è mossa da ragioni finali *nel comporre*.

484. Congiunte però le parti realmente l'una all'altra; dalla congiunzione loro si spiega perchè l'anima come intellettuale senta le mutazioni occorrenti nel corpo, o svegli in esso i movimenti opportuni per dirigerlo: e non già la sensibilità è dote eccitabile o residente entro lo stesso cervello, come propria di lui, e nemmeno ingenerata e propria di tutto il corpo, secondo che fu dichiarato.

485. Or tanto qui avverto replicatamente e con più precisione, onde chi legge non sia sorpreso per formole, non saprei se ad arte equivoche, incontrandosene tra fisiologi, gaudentissimi ancora. Per esempio Samuele Sommerring, scrittore altronde esattissimo in quanto concerne la struttura del corpo umano (1) dice §. 308: *la sensazione accade nel cervello*: e nel §. 309; *siccome il pensiero si effettua nel cervello*: Tali maniere di dire non ben corrispondono al vero. La sensazione succede, si spiega nell'anima, come nell'anima si effettua il pensiero, perchè proprio di lei (§. 35-39) non della materia (§. 122), quantunque pel cervello e pe' nervi investiti perennemente, in quanto tenuti dalla forza *unitiva*, essa (l'anima) sia ridotta a sentire, cioè ad emettere molti pensieri, e piuttosto gli uni che gli altri.

(1) Sommerring. *Fabbrica del corpo umano* T. 4.

In una elegantissima opera (Genealogia del pensiero) è scritto (1) *tra le cose più sicure di cui può vantarsi la fisica io conto il teorema che il cervello è il serbatoio della virtù sensitiva: e che direttamente per la midolla spinale ne fa scorrere i rivi fino ai minimi nervi.*

Ma la virtù sensitiva è propriamente del principio pensante sotto dati rapporti, e non della materia, quale appunto è il cervello, e molto meno la sensibilità è quasi la raccolta di un fluido il quale scorra pe' nervi. Ma l'illustre scrittore nel capo seguente rammorbidisce l'espressione dicendo: *che secondo gli spiritualisti non pensa, se non l'ente semplice, e che tale è la sua opinione.*

486. Inesattissime poi sono le formole usate dal Sommerring ove nel tomo citato scrive §. 336. *Siccome l'anima con tutte le sue facoltà dipende dall'azione risultante dalla disposizione del cervello, che ne è l'organo esclusivo; così deve essa ancora ricevere necessariamente il suo principio colla genesi di questo viscere: 2. perfezionarsi gradatamente con quest'organo: 3. decrescere nella vecchiaia secolui: 4. venire a mancare colla perdita di esso.*

Niuna di queste quattro conseguenze discende dalle premesse. L'anima ed il corpo dipendono l'una dall'altro per operare quando sono congiunti, e non prima della congiunzione: e però non dipendono uno dall'altro affin di essere, ciascuno, quello che sono, o per dover cominciar l'uno quando comincia l'altro. Questi due, anima e cervello, nell'uomo sono parti costituenti, e non già l'una cosa è l'altra, o provenienza, o vigore, o particella dell'altra, come lo scrittore par concepire: ciò che affatto non sussiste, come sopra (§. 483) fu dichiarato, e più ancora quando si descrissero le limitazioni del commercio dell'anima col corpo (§. 271 e seg.) Ma delle vicende dell'anima col

(1) T. 2. cap. 14. pag. 41.

corpo torneremo a parlare quando dovremo disutare e mostrare la durazione perpetua di quella.

487. Chi legge l'opera di Herder intitolata *idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité* trova di continuo maniere in convenientissime di scrivere, non dico per la eleganza, che vi sovrabbonda, ma in rispetto del vero: per es. nel tomo 1 libro 4 cap. 1 pag. 179 ediz. di Parigi è scritto: *A noi non resta dunque se non considerare questo laboratorio sacro delle idee, il cervello interno, ove i sensi convergono da tutte le parti, come il seno, ove l'embrione invisibile ed indivisibile del pensiero comincia a formarsi.*

L'anima umana non è un cervello, nè considerata come pensatrice è un *embrione* (corporea cosa in tutto) il quale si forma. E la voce *indivisibile* è del tutto illusoria tra le altre le quali fissano la sentenza.

488. Ma, ciò che è più maraviglioso, oggi, talun fisiologo sembra indirizzare, non senza antichissimi esempi, a concepire il cervello come diviso in parti o macchinuzze varie, delle quali in una si eseguisca il giudizio, in altra il raziocinio ec. Divisamento impossibile! perchè il raziocinio involve sempre il giudizio. Ma dico, e ripeto: le parti del cervello non sono gli opifizj di arti diverse de' quali in ciascuno si opera diversamente la intelligenza. Il cervello con tutte le sue diramazioni, mentre ha un rapporto certo allo stato e vita del corpo, è come la massa per la quale la forza unitiva dell'anima si sparge, e si attiene a tutto il corpo vivo e sue parti, ond'essa (l'anima) sel tenga quasi un tutto con se stessa, e lo muova, libera direttrice, e siane pur mossa con limitazioni certe, come più volte è stato spiegato. Il cervello, come un Essere composto non è padre, o vita di pensieri: il centro, il fonte, la formatrice de' pensieri, idee, giudizj, raziocinj è l'anima, sebben essa possa essere più o meno impedita, eccitata, o secondata nel corso delle sue operazioni dallo stato e modo della congiunzione individuale e sue vicende.

E se le parti diverse del cervello elaborassero gli atti, o facoltà varie de'pensieri per es. delle idee, delle percezioni, de'raziocinj; ci abbisognerebbe poi sempre una tal forza, energia, virtù conoscitiva la quale ricevesse, riunisse o possedesse tutti quegli atti o facoltà insieme, come insieme noi li conosciamo, e dal possederli insieme passiamo ad ulteriori conclusioni: vale a dire co'mezzi stessi co'quali tentano escluderlo, manifestano in noi lo stato o presenza di un Essere pensante diverso assai dal cervello e sue parti, ignare l'una dall'altra nell'operare.

489. Occorrono pur nella fisiologia di Adelon (1) ma in più copia espressioni ambigue, malfide, e chiaramente incapaci d'interpretazione retta, quantunque ad ora ad ora egli a giuste sentenze riesca, anzi esclusive affatto delle ambigue. Per es. nel tom. 2 pag. 152 scrive: *gli atti intellettuali e morali dipendono dall'organizzazione*: e nella 137 *l'organo del morale è il cervello*: ed ivi pure: *le azioni intellettuali ed affettive essendo fenomeni della sensibilità* ec.

Il ragionare, lo eleggere non ci avvengono come le sensazioni. Ma la mente, essa per se medesima ne cava o forma gli atti secondo che le previe considerazioni importano o le suggeriscono. E gli atti espressi dalla mente indarno si direbbero fenomeni o sequele di organizzazione.

Nella pag. 168 dice: *concludiamo dunque che il morale al pari di qualunque altra funzione ha nell'economia un organo addetto alla sua produzione, e che quest' organo è il cervello*.

Ripeto: il ragionare, lo eleggere li quali si hanno negli atti e condotta morale, non sono produzione di cervello, ma cose della mente, quale è l'umana.

A sostenere tali suoi concetti Adelon nella pag. 154 in fine dice e tien l'anima per *immutabile* ed incapace di

(1) Stampata in Firenze l'an. 1827 tradotta dal Francese.

cambiarsi e modificarsi per la ragione che essa è *spirituale*: dove falso è ciò che si propone, e falsissima la causa dell'asserirlo. L'anima, tutto che spirituale, passa da idea in idea continuamente: e questo è modificabilità e mutabilità più che manifesta. E se l'anima fosse immutabile; indarno sarebber per essa tutte le leggi. Così questo fisiologo presenta in cose elementari metafisiche dottrina, non degna dello scrivere suo, anzi pericolosa non poco; quantunque ad ora ad ora torni a giuste sentenze.

490. Opporremo poi ai sopradetti ciò che poco innanzi di Adelon scrisse il Mangendie nello scientifico suo compendio di fisiologia. Ove nel tomo primo parla della sensibilità pag. 175 si legge « la sede principale della sensibilità e de'sensi speciali non risiede nel cervello propriamente, nè nel cervelletto. Togliete gli emisferi del cervello e quelli del cervelletto ad un mammifero, e cercate in seguito di assicurarvi se può provare delle sensazioni, e riconoscerete facilmente che è sensibile agli odori, ai sapori, ai suoni, alle impressioni saporose. È dunque certissimo che le sensazioni non hanno più la sede loro negli emisferi ».

Per altro più sotto fa intendere che la vista è abolita per l'asportazione degli emisferi del cervello.

491. Anche nei trattati di Metafisica (1) si è preteso che nell'uomo più la massa del cervello è grande, più se ne hanno segni per concludere talenti e razionalità. Ma nemmeno a quest'asserzione si può consentire fidatamente. Imperocchè i talenti più o men grandi sono cose della mente e non del cervello: sono cose della forza pensatrice, e non della unitrice la quale a se congiunge, comunque, il cervello ed il corpo.

(1) Genovesi *Elementi Metaphisic.* T. 3 cap. 6. prop. LV e vedi la XLVII nello scolio.

La condizione necessaria è che l'anima non si trovi in disagio nel sentire, che tien seco, il modo della sua congiunzione col cervello e col corpo (§. 415): perchè allora è nojata, gravata, rallentata, distratta, sovvertita nelle operazioni intellettuali. E potrà un ampia mole di cervello cagionare questo infortunio, mentre una più limitata non lo cagioni. Dionigi il piccolo, istitutore dell'era Cristiana, e Cornelio a Lapide famoso pe'commentarj su'libri santi eran due picciolissimi uomini con testa proporzionale, e nondimeno valean per senno e per memoria, più che uomini ricchi di gran massa di corpo.

Quindi concederemo quello che si scrive (1): *Il cervello di un pensatore è molto più spiegato e più energico che non sia quello di uno stupido. Sebbene cosa è mai questo più spiegato e questo più energico? Par che c' intendiamo senza intenderci.*

492. È poi verissimo ciò che afferma il Sommering (2): *dalla grandezza della testa e dall'esterna apparenza del cranio non si deve argomentare la maggior grandezza del cervello.* Ed è pure da considerare quanto conclude il sig. Esquirol (3). « *Le osservazioni de' corpi (umani) fatte sinora sono sterili: li fatti osservati non hanno che risultati negativi, o contraddittorj. Questi osservatori celebri hanno avuto un piccolo numero di soggetti sottomessi alle loro ricerche: Tutti i travagli su la notomia del cervello non hanno avuto altri risultati che una descrizione più esatta di quest'organo, e la certezza DISPERANTE di non poter mai assegnare alle sue parti degli usi, donde si possano raccogliere cognizioni applicabili all'esercizio della facoltà pensante, sia nello stato di sanità, sia di malattia.*

(1) Pezzi *filosofia della mente e del cuore* T. 1 §. 129.

(2) Sommering. T. 1 pag. 198.

(3) *Maladies mentales* Paris an. 1838. T. 1 pag. 110.

A sconcertare poi quanto si conclude sul maggiore o minore cervello aggiungeremo (1) che il Valisnieri ed il Bartolini osservarono cervelli impietriti ed ossificati senza perdita delle facoltà intellettuali e motrici: che l' Haller vide un fanciullo che per un colpo di pietra avea perduta parte notabile di cervello, e nondimeno non soffriva alcun turbamento di mente. Il Duverney osservò imperturbato l'uso dell'anima, sebbene un colpo avesse in una parte contuso, ed in altra più grande ancora ridotto in polta il cervello. Il Diemerbroek, il Petit videro persone, sane di mente e coll'uso de'sensi e de'muscoli, quantunque il cerebro loro tollerasse offese grandissime.

493. Tali successi daran sempre imbarazzo insuperabile sino a tanto che si ricorre agli spiriti animali, al fluido nerveo, alla sensibilità delle fibre stesse del cervello e sua mole più o men grande. Ben però sono conciliabilissimi quando considereremo che le impressioni fatte sul corpo accadono alla forza unitiva diffusa co'suoi effetti dalla sostanza stessa dell'anima lungo il corso de' nervi e del cervello. Or sia questo ossificato, impietrito a poco a poco, e forse mancante in gran parte, se restavi per uso gradualmente abilitato, l'azione su questa forza come è diffusa, dee rimanervi il potere de'sensi, come l'esercizio de'moti volonteràj, più o men compiutamente.

E se tolti ne'mammiferi, che dicono, gli emisferi del cervello, rimanesi (ciò che io non credo) per incognito modo l'anima colla forza unitiva diffusa da riceverne a sufficienza gli eccitamenti; si potrà conghietturare che vi resti anche il mezzo per apprendere odori, suoni, sapori. Ma questi sono barlumi da spiar sempre più la forza unitiva nel trasmettere le impressioni per le sensazioni.

(1) Vedi oper. cit. di Pezzi T. 1. pag. 112.

494. Così nemmeno è vero che l'attitudine verso l'una o l'altra arte dipenda dalla costruzione di un determinato organo cerebrale, come Pavolo Costa avverte contro il sistema di Gall: non il solo cervello, ma l'attitudine di tutto il corpo dee concorrere all'esercizio se toccar si vuole la eccellenza nelle arti belle: e sempre l'anima vi dee coll' intendimento suo prescdere, e rifulgere.

Ed il sig. Esquirol nell'opera dianzi citata descrivendo l'idiotia (imbecillità originale nell'uomo) tom. 2 pag. 307 dice: *malgrado tale singolare capacità per la musica il cranio di Queneau (era la giovane imbecille) non presenta quell' enfiammento che Gall ha contrassegnato, come indicatore dell' organo della musica: E nella pag. 344 aggiunge: che significherebbe mai la faccia larga, ed il cranio piccolo: che significherebbe il dicario tra 'l diametro da tempia a tempia, e tra quello dalla fronte all'occipite?*

Nella piccola vita premessa alla edizione di Kant fatta in Pavia T. 1 pag. 21 è scritto « La fronte del filosofo Kant è stata modello per l'ampiezza delle dimensioni, e per le pronunziate protuberanze anteriori alla *cranologia* di Gall quando sotto quelle protuberanze riponeva gli organi della finezza e speculazione metafisica. »

In quella vita è scritto ancora che Kant era piccolissimo di statura, e forse uno de' più meschini che mai fossero della persona. Or non furono già tali gli altri Metafisici grandissimi Platone, Aristotile, Leibnizio ec. Come dunque argomentare dal capo di Kant, e suoi modi?

495. Tali osservazioni per concludere saran sempre incertissime, e datrici appena di congetture da passatempo, e non da basarvi la scienza.

496. La contemporaneità dello scrivere mio fa che io debba stenderlo anche al memorabile attentato compiuto qui in Roma contro la sua persona da Pietro Appiani Mi-

lanese, quinquagenario, ammogliato, già militare, ed allora negoziante (1).

497. Nel mattino del dì 20 giugno dello scorso anno 1839 costui, mal più soffrendo sestesso, corse all'estremo de' mali. Appuntatasi al palato e scaricatavi la pistola con tre palle cadde miserandamente in sul colpo. Pur dopo alquanto si rizzò mirabilmente da sestesso, e da sestesso potè, quantunque lentamente, dal Pincio (deliziosa passeggiata) ov'era, avviarsi e giungere all'Ospedale di s. Giacomo, nel quale fu accolto e curato quanto l'arte poteva.

Ne'primi tre giorni ebbe chiaro l'uso dell'intelletto e de'sensi, vicenda di vigilia e sonno, e fin tranquillo e placido.

Nel giorno quarto cominciò ad apparire sonnacchioso, e più lo divenne nel fine del giorno sesto turbandoglisi le facoltà mentali nel settimo, finchè da universale infiammazione morì su le ore 20 e mezzo del giorno nono.

498. Fatta l'anatomica ispezione del cervello fu trovato « che rosseggiavano in tutti i punti gli esterni involucri del cervello, che scissi quindi e palpati si trovarono duri, compatti, snaturati per modo da infiammazione, che non fu malagevole il distaccarli, quasi per ogni parte dalla polpa nervea che garantivano.

« Posto a nudo il comune sensorio, niente a vederlo ti presentava di leso, e d'irregolare nella sua esterior superficie; per lo che estratto dal cranio, e rovesciato, se ne fece l'esame: e fu visto che inferiormente al lobo anteriore, e sinistro di esso, nel mezzo dello spazio triangolare d'appresso al nervo olfattorio esisteva un cavo ben largo, infarcito tutto di materia fosca, filamentosa, e pul-

(1) La storia del fatto si ha negli annuali medico-chirurgici di Roma vol. II fascicolo IV qual fu descritto dal professor Domenico Poggioli, perito sostituto fiscale, e chiaro ancora dal padre Michelangelo egregio professor di Botanica nell'archiginnasio romano, e celebrato tra i pochi nell'esercizio dell'arte salutare.

» tacea che poco, o niun fetore esalava, entro cui stava
 » immersa una palla di piombo unitamente a scheggie di
 » esso sottili, acute, taglienti. Penetrando col ferro a'ven-
 » tricoli laterali e anteriori di esso eran questi ampli e
 » distesi più del dovere, colmi di linfa nella più parte
 » sanguinolenta.

» Scarnate le parti dure e sottoposte a disamina ve-
 » devi asportate le ossa mascellari e le palatine che si con-
 » gegnano a volta: intatte le apofisi pterigoidee, portati via
 » i turbinati inferiori e superiori del pari al vomere, frat-
 » turato, slocato il lacrimale sinistro su cui esisteva una
 » palla (1) e nel lato stesso allorchè ti facevi ad osser-
 » vare la lamina cribrosa dell'etmoide lacerata scorgevi
 » questa in gran parte ».

499. In fine della narrazione si chiede: *come è che offeso grandemente nel comune sensorio usava egli bene dello intelletto? Come lacerato il sinistro lobo del cerebro, decantato organo della intelligenza da tanti illustri fisiologi e specialmente da Gall, poteva quest'uomo sì limpidamente intendere e sentire? Avrebbe o no conservato una facoltà di tal fatta se fosse stato leso il lobo destro eziandio?*

Le risposte si hanno già tutte in quanto precede, massimamente in questo articolo. Replicando ed acconciando gli schiarimenti al caso dico: che questo è l'uno dei tanti fatti li quali dimostrano colla sperienza ciò che la metafisica insegna per la natura della cosa stessa: cioè che il cervello nè sente, nè sa, nè può sentire, nè essere opifizio formante il sentire o vene, o scintille di pensieri: perchè il pensare (incluso sempre nel sentire) non può affatto risultare da moltitudine di parti cioè da sostanza composta o divisibile come fu provato nel libro primo cap. 1

(1) La terza palla non si rinvenne: forse era uscita di per se dalla ferita palatina.

art. 3, e replicatamente in più luoghi: che pertanto indarno si è dato il nome di *sensorio comune* al cervello, quando è sordissimo in tutta pienezza rispetto all'apprendere esso in sè stesso, o per sè stesso, qualunque piccolissima cosa. Lo apprendere, lo accorgersi, il giudicare, il paragonare, il ragionare, come fu detto, è tutto dell' anima: L' origine dell' abbaglio sta in questo ancora, che confondiamo chi sente in modo certo col luogo stesso dove si sente (§. 470): quasi questo e sue fibre sentano propriamente: ma l' anima è che sente e nei dati luoghi, non il corporeo luogo o parte, nel cervello, o altrove nel corpo, è quella che sente.

500. Il cervello nel suo complesso è necessario per lo stato de' nervi, per lo compaginamento (1) e sostegno, e vita del corpo (2) (a scansar tutte le difficoltà parlo del nostro) e quindi affinchè l' anima possa colla sua forza unitrice fare il suo congiungimento al corpo vivo, secondo che si richiede, e muoverlo, come arbitra, nel tutto e nelle sue parti, ed esserne mossa per le impressioni che accadono su la stessa forza unitrice in quanto tiene il corpo e sue parti, diffusa specialmente lungo il corso de' nervi per tutto il corpo.

501. Per tanto se il cervello si troverà leso anche in parte notabile e perfino in ambedue gli emisferi, e rimane ancor salva la maniera con cui l' anima tenendo a se congiunto il corpo e sue parti diverse colla sua forza uniente apprende e sente o conosce le variazioni che in questa forza accadono, ella proseguirà ad intendere e conoscere. Ma se lo stesso cervello perturba (come è facilissimo quan-

(1) A tale compaginamento allude il dir di Giobbe cap. 10 a Dio: *ossibus et nervis compegisti me.*

(2) Ma pigliate separatamente le parti del cervello non avviene alcuna la quale non siasi talvolta osservata iudurita, ferita, suppurata o distrutta senza che vi sia stato segno di detrimento per la vita. Sommerring. Tom. 4 §. 33o.

do sieno lesi ambedue gli emisferi) la forza unitiva, e però lo apprendere dell'anima, colle sue presssure, incisioni, slanci convulsivi, ingorgamenti di sangue o di altri umori; l'anima presenterà lo stato di spensierata (spogliata de' pensieri) non perchè il cervello non le da più l'energia, o l'aura pensatrice, la quale non è propria affatto di lui, ma perchè esso con gli urti del suo turbamento impedisce che l'anima apra, conduca, e compia i suoi pensieri, troncati, distratti, disordinati, e resi come incomunicabili nel nascere. E tanto basti sul tragico fine dell'infelice Appiani.

502. Si è da' filosofi cercato ognora più qual sia la dipendenza distinta de' moti spontanei degli animali dal cervello, cervelletto, e midolla oblungata, e si è così concluso quasi la dipendenza e variazione di tali moti sia determinata dallo stato e forze varie le quali si trovano come proprie di questi visceri: Ma la conclusione sarà, parmi, riformata, o più circoscritta quando si consideri la forza unitiva con cui l'anima tiene a se congiunto il corpo e sue parti. Per es. il Manguet, fisiologo diligentissimo scrive (1): esser cosa notata da quanti han fatto sperienze sopra del cervelletto che le lesioni o la estrazione di questo organo portano gli animali a far moti retrogradi, anche a loro malgrado. Aggiunge aver egli osservato questi animali far moti retrogradi per le lesioni ancora della midolla oblungata.

Tale retrocessione ha luogo ne' mammiferi e negli uccelli; ma non si effettua ne' pesci e nei rettili. E come si applicherebbe all'uomo?

503. Nelle nostre considerazioni la cagione che in tali lesioni riduce gli animali a far moti retrogradi anche a loro malgrado, vien da questo: la forza unitiva che l'anima diffonde o tien diffusa dalla sostanza sua onde unire e por-

(1) Compendio elementare di fisiologia T. 2. pag. 61.

tare a se unito il cervello, il cervelletto, la midolla oblungata e tutte le parti del corpo, questa forza nelle lesioni e nella estrazione del cervelletto non trovandone più le parti, o non tutto il cervelletto, procede in dietro delle parti occipitali, come per trovarvelo: e quindi la tendenza dell'anima a dare in dietro, e quindi la sensazione chè ne risulta a doverla soddisfare, e la seguela finalmente de'moti retrogradi, anche senza volerli. E lo stesso diciamo pur delle lesioni della midolla oblungata.

Ma quanto ai rettili e pesci, se avvien loro di essere anch'essi malconci nel cervelletto, la direzione della forza unitiva in dietro, come abbiám detto, non basta a vincere la opposizione della terra o dell'acqua ove strisciano o si attengono con tanta superficie de' corpi loro: ed il moto retrogrado non può seguirne, malgrado gli animali stessi.

504. Lo stesso Mangendie ci assicura (1) che se tagliasi uno de'peduncoli del cervelletto, l'animale vivente così ridotto prende un moto di rotazione verso la parte offesa.

Per questo e simili fenomeni la spiegazione si dee derivare dalla sorgente medesima. La forza unitiva la qual provenuta si dirige lateralmente, verso il peduncolo tagliato, non ritrovandolo ove era, procede colla diffusione sua come per impulso alla parte laterale più in là della offesa: e questo riduce l'animale come alla rotazione nel muoversi.

505. Le spiegazioni che qui accenno pajouo, io penso, assai più semplici che non le altre cercate nelle forze proprie dello stesso cervello e cervelletto, ed opposte di direzione (2). Nondimeno se ne deono ricercare ancora più

(1) Tom. cit. pag. 63.

(2) E questa forza unitiva secondo che nella prima applicazione sua investe i polmoni ed il cuore, e secondo ciò che dee seguirne dalla forza motrice dell'anima influirebbe essa mai per qualche modo ne'moti di que'visceri?

diligentemente e giustificare per ogni caso i modi dell'applicazione. Imperocchè sebbene si tenesse per certa la forza unitiva diffusa dall'anima in tutte le parti del corpo; non riluce finora come certo che i fenomeni qui addotti risultino appunto come ora fu significato.

506. Considerando i nervi di più uomini, dice Antonio Pezzi (1) *la sottigliezza maggiore de' nervi rispetto alla mole del cervello decide bensì della maggiore sensibilità, non della maggiore perspicacia.*

Le cose esposte di sopra rendono incertissimo anche quello che qui si afferma su la sensibilità, la qual meglio dipende dalla forza unitiva dell'anima, e dalla conoscitiva applicata in istato di senziente (§. 475). E forse quella maggior sottigliezza fa concludere la idoneità minore per esercitare i moti esterni su gli altri corpi.

507. Paragonando i corpi e le teste si osserva mole più grande di cervello nell'uomo che ne' bruti. Tale mole più grande nell'uomo par diretta ancora a tenere fermo, e men cedevole ad ogni mossa di vento, il collo, verticale in sua positura. Ne' quadrupedi il collo è orizzontale col capo in fine: e se molto ne fosse il cervello, gravitandovi come peso in fine di una vette di terzo genere non poca ne sarebbe la molestia. Per contrario picciolissimo è il cervello ne' pesci propriamente detti ne' quali la testa è attaccata al corpo senza intermezzo di collo, e poggia, come tutto il corpo, su le acque. Redi nel suo trattato degli *animali viventi negli animali viventi* notò che tra pesci il del- fino ha il cervello maggiore, e fin ghiotto da mangiarne.

508. Si scrive, e si accerta, che fattone il confronto, i nervi degli altri animali rispetto al loro cervello sono più grossi che nell'uomo.

« I nervi auditorj, gli ottici ed ancora gli olfattorj di

(1) *Filosofia della mente e del cuore* T. 1 §. 130.

un animale superano (1) talmente, sì per la estremità centrale (nel cervello), sì per la estremità periferica (nel corpo); che la momentanea impressione di oggetti che operano in questi nervi deve essere sì veemente, sì estesa, ed acuta, in somma sì forte nel loro piccolo cervello, che la grandezza della impressione di un oggetto simile nel cervello di un uomo può appena paragonarcele ».

Tali osservazioni e spiegazioni presuppongono che il cervello sia l'opifizio de' pensieri; e che pe'nervi sia eseguita tutta la trasmissione delle esterne impressioni: delle quali cose niuna essendo vera, aspetteremo che altri dicano congetture più sodisfacenti.

509. Si legge (2) *dal principio al fine di questa opera si è potuto osservare che se vi sono stati scrittori i quali abbiano presentito ed abbiano fatto presentire i più grandi teoremi ideologici son per lo più stati i medici.*

Non vi è dubbio che grandissime sieno state le ampliazioni delle cognizioni anatomiche, fisiologiche, curative di ogni maniera negli ultimi tempi. Ma quanto alla parte ideologica possiamo aggiungere che non tutti i cultori dell'arte salutare furono benemeriti ancora verso di quella, e che non di raro han pure depressa la natura dell'anima, riducendola senza il corpo quasi alla impotenza di far cosa alcuna da se stessa: anzi lasciando fin dubbio se la sensibilità sia del corpo o dell'anima, come in questo articolo stesso può ravvisarsi: ciò che sicuramente è far tenebra al vero, e non illuminarlo da concentrarvi i grandi presentimenti che sen decantano.

510. E molti infra loro invitati a spiegare il pensiero, lo dicono un moto, o fattura di moto nelle parti del cervello: ciò che è delincarlo quasi dote comunica-

(1) Sommerring. Fabbrica del corpo umano T. 5.

(2) Genealogia del pensiero lib. V sez. IV cap. II.

bile ai corpi: quando questa non si può loro comunicare per modo alcuno (§. 24). E quando il pensiero affatto non è moto né fattura di moto, dico *locale*, come per copia di argomenti fu dimostrato nell'articolo IV del capo primo del libro antecedente. E peggio è poi che alcuni perfino così parlano quasi il pensare sia come una delle secrezioni operate nel corpo, prestabilendo, come in fondamento, che il pensare è material cosa in tutto. Ma lo assumere una ipotesi non è farne sparire la impossibilità che ci è dentro.

ARTICOLO III.

IL SONNO

*Perchè nel sonno taciono le sensazioni e li moti voluntarij.
- Definzioni dello stato di sonno e di veglia: Donde è
la causa del sonno. Sonno e veglia perchè
indispensabili nella vita presente. Dal che
pur segue esservi luogo ai sogni.*

511. **N**el corso della vita animale ad ora ad ora ci sorprende una quasi invalidità nella quale restano come inceppate le operazioni più importanti di lei con periodo determinato, quasi come determinato è il periodo dello alternarsi la luce colle tenebre. E ben di tal periodica sospensione di operazioni si può tardare alquanto il ritorno, anzi pochissimo in alcuni è di essa il bisogno: ma niun potrebbe per tempo lungo, e molto meno per tutto quello del viver suo, escluderlo affatto senza distruggere la vita stessa animale. Un tale periodico stato con sospensione delle operazioni (e diremo or ora quali sieno) della vita animale è detto *sonno*: *sonnolenza* l'inclinamento ad esso: e *dormire* il trovarsi nel sonno.

Lo stato poi dal quale al sonno si passa, o al quale dal sonno si ritorna è detto *veglia* o *vegliare*.

512. Generalmente parlando, presso che un terzo di questa vita ci fugge inosservato tra 'l sonno. Una vicenda tanto maravigliosa non potea non richiamare le cure de' filosofi, e ve le applicarono, ma con frutto fin qui troppo diseguale al desiderio. In tanta scarsezza di sapere eccone i piccoli tratti che mi è dato vedere, e significarne.

513. Nel sonno persiste la congiunzione la quale è base alla comunicazione tra l'anima ed il corpo: e con ciò persiste il legame che si ha della forza unitiva dell'anima col corpo, e tutte le sue parti (§. 255): voglio dire in chi dorme si ha lo esser di vivo e di animale sebben certe operazioni ne siano sospese: le quali così comincio a narrare, e spiegare.

514. Nello stato di sonno taciono le sensazioni, e taciono i moti volonterj, come da tutti si osserva, e s'insegna, quantunque si odano in ciò tenuissime eccezioni, ma non reali, come appresso dichiareremo. Ora, secondo che si è spiegato, le sensazioni e moti volonterj taciono se la forza intenditrice si ritrae dallo stato di senziente, o vi si attenua e si concentra nell'interno dell'anima per mosse proprie di lei, anche senz'avvedersene in date circostanze (§. 473): Dunque un tale attenuarsi, ritraersi, concentrarsi della forza intenditrice dal corpo e sue parti interviene quando il sonno giunge, e si continua.

515. Per tanto lo stato di *veglia* è quando per condizione certissima l'anima tiene la forza intenditrice in istato di senziente, e come applicata, presente e pronta da poter sentire le mutazioni dovunque tiene congiunto il corpo e sue parti colla sua forza unitiva. E lo stato di *sonno* è quando appunto per la condizione in che trovasi il corpo e sue parti, l'anima attenua, ritira, concentra la sua forza intenditrice dai lucri o stato di senziente entro sestessa

(anima), comunque ciò sia, per gradazioni certe, di guisa che seguane generalmente il non sentire le variazioni della vita animale, se non forse pochissimo.

516. Tali sono gli stati della vigilia e del sonno nel principalissimo esser loro. Or non è piccola cosa, parmi, lo intendere, come in suo principio, ciò che sospende o fa tacere gli atti particolari di sensazioni e di moti volonarij.

517. Ma quale è la causa la quale dispone, e riduce l'anima a ritirare, o, diciamo, ad attenuare e concentrare, o tener concentrata entro sè stessa più o men grandemente la sua forza intenditrice dallo stato di senziente?

Si è detto che ciò dipende dallo stato in che trovasi il corpo: Ma generalissimo è questo dire. Avvicinandomi, parmi che la causa sia la opposta a quella la quale provoca l'anima a correre come per mosse *primo-prime* colla sua forza intenditrice, e tenerla presente e pronta per tutto il corpo e sue parti. Or questa causa è lo stato del corpo vivo a lei congiunto, datole da governare. Allora dunque che questo non le si presta da essere governato punto o poco, si conviene che essa l'anima intermetta il governo, e si ritiri più o men grandemente dallo stato di senziente. E non prestasi ad essere governato quando è stanco e defatigato per l'uso o abuso fattone, e sino a tanto che in tale defatigamento si trova, come ognuno sperimenta in sè stesso. Perocchè in tale stato il corpo si abbandona e ne casca: e tale si rimane, se non si restaura il suo vigore e l'attitudine degli organi suoi da essere adoperati.

518. Il sonno dunque sopravviene per la esigenza del corpo defatigato in vita animale, e l'intento ne è quello di riposarlo, rinvigorirlo, e ridisporlo, quasi consumatane la stanchezza, in servizio dell'anima stessa.

519. E possiamo concludere che il sonno è quello stato della vita animale in cui l'anima per la stanchezza, o spossamento del corpo e suoi organi attenua o ritira quasi

con mosse primo-prime di risoluzione, e concentra entro sestessa la forza intenditrice dall'esercizio o stato di sen-
ziente in tutto il corpo, quanto alle impressioni che vi so-
pravvengono, affinchè si riposi e restauri onde spenderlo
novamente in servizio di sestessa.

520. Con che la reggenza del corpo in rispetto dell'
anima è disposta come quella di un padrone il quale ve-
dendo stanco un suo servo, lo ritiene come suo, ma la-
scialo riposare onde riaverlo pronto ai servigj.

521. Così stando le cose, ne intenderemo che il son-
no nella vita attuale era vicenda indispensabile a tutti gli
animali (1); perocchè tien dietro allo stancarsi del corpo
per uso o abuso fatto di esso: nè poteva il corpo nella
natura che gli è propria non istancarsi, e replicatamente.

522. E perchè la forza intenditrice sarebbesi avvici-
natamente più o men ritirata o concentrata entro l'anima
da'moti e slanci suoi; aprivasi in quel suo ritiro la scena
de'sogni co'quali ricorrere le andate cose, non pensando più
l'anima alle presenti tra la sospensione o silenzio delle sen-
sazioni e de'moti volotarj.

523. Da tutto ciò si apprende quando è lo stato di
sonno, quando di veglia, come indispensabile era la vi-
cenda dall'uno all'altro, come resti libero il campo ai so-
gni, qual sia la causa generalmente del sonno, e donde è
l'origine del sospendersi, come nella sua causa tra'l sonno,
gli atti particolari delle sensazioni e dei moti volotarj.
Ma concentratasi la forza intenditrice dallo stato di sen-
ziente dal corpo e sue parti, cosa allora è il sonno in es-
so corpo? Analizziamo.

524. Egli è certo che a prendere sonno, e ritenerlo

(1) Dormono quadrupedi, bipedi, rettili, pesci, volatili, in-
setti: ma grandissimo è il divario delle ore, e del tempo del
sonno loro.

ci abbisogna calma nell'anima e nel corpo: perchè l'agitazione sia dell'una sia dell'altro provoca la forza intenditrice ad estendere se stessa verso le cause provocatrici, e quindi a restarsene come senziente nel corpo e sue parti, non la prepara ad attenuarsi, a ritirarsene e concentrarsi verso dell'anima, senza il quale concentramento indarno si giudica venuto il sonno.

525. Quindi lo stato di passioni ardenti, quello delle apprensioni di grandi pericoli imminenti su le sostanze, su l'onore, su la vita, le meditazioni forzose, massimamente con istrettezza di tempo, e per gara di prevalere furono, e saran sempre ritardo ed impedimento al sonno, perchè eccitano e spandono la forza intenditrice a tenersi in atto di senziente.

526. Nondimeno fra tali agitazioni stancandosi sempre più il corpo, e spossandosi da essere adoperato se non è rinvigorito, anzi nojandosi l'anima stessa e quasi ricusando pensare ciò che tanto la turba, si genera finalmente il certo ma impercettibile stato ove l'anima si trova ridotta con una di quelle mosse primo-prime a ritirare, e ritira, e concentra la sua forza intenditrice dall'esercizio di senziente entro se stessa, insinuatosi intanto il sonno nel corpo quasi derelitto a se stesso.

Ed indarno vi si opporrebbero gli stimoli della fame, della sete, e di dolori ancora veementissimi: perchè là donde la forza intenditrice è come in ritiro dagli atti di senziente manca chi sente, ed in parità del sentire si commova, o tenti commoversi.

527. Anzi il dolore stesso col suo eccesso può cagionare al corpo quella stanchezza o spossamento nel quale il sonno si generi. E non mancano esempj di uomini caduti in sonno tra i grandi dolori della tortura. E l'Esquirol (1)

(1) *Les maladies mentales* T. 1. pag. 514.

in proposito di alquanti torturati scrive: *non sapeasi allora affatto che l'eccesso del dolore provoca un sonno insormontabile*: cioè genera quello spossamento, il quale generatosi, l'anima attenua, ritira, concentra entro di sè la forza intenditrice dallo stato di senziente nel corpo e sue parti: le quali cose non avvengono se non col sonno.

Il sonno dunque esige calma e la induce per ordinario anche tra le agitazioni dell'anima e del corpo e nella stanchezza di questo.

ARTICOLO IV.

Si cerca se il sonno sia nel corpo una operazione reale, o mancanza di ogni operazione, e se il sonno periodico provenga da pressione di cervello.

528. **M**a chiedesi ulteriormente: il sonno generatosi e continuato è desso una secreta particolare operazione la quale prima non si aveva, del corpo considerato nella vita animale, ovvero è mancanza di ogni operazione?

529. Io non penso questa mancanza. Imperocchè non vedo come l'anima fra tale mancanza si troverebbe ridotta quasi senz' avvedersene a ritirare e concentrare e contenere la forza intenditrice dall'esercizio e stato di senziente.

È soltanto una pression di cervello? Io non so nemmeno persuadermene. Esaminiamo.

530. All'entrare del sonno sentiamo come un languore che alletta, un onda, un' aura, un incognito insinuarsi il quale si spande e c'invade il cerebro e gli occhi, a forza ancora, e giù scende e si dilata e ci fa come sparire a noi. E se dopo ciò il sonno siaci violentato e rotto innanzi tempo; ci sentiamo perturbati ed inquieti, come in un resto di bisogno da esaurire, e nel capo principalmen-

te, e quindi per tutto il corpo: laddove se il sonno si scioglie naturalmente, ci troviamo come rinati alla soddisfazione di noi stessi, e più leggeri e snelli e vigorosi, quasi con affluenza di vita nuova.

531. Questi fenomeni spingono, parmi, a concludere che il sonno è una interna incognita operazione, propriamente per parte del corpo nello stato di vita animale. Imperocchè sorgere come real cosa entro di questo li sentiamo: E ciò non par nudissima mancanza di operazione: Reali preludj o principj real conseguenza dimandano.

Aggiungo che in alcuni dopo una ostinata veglia deliberatamente sostenuta in mezzo a grandi fatiche, è tanta la tenacità del sonno che niuno strepito basterebbe a discioglierlo sebbene già continuato due o tre volte più dell'ordinario. Resistenza reale addita reale operazione in contrario.

532. E nemmeno il sonno è solissima pression di cervello, come per altri parmi congetturarsi. Dicesi, è vero, che nel sonno il sangue corre più lento pel cervello e quindi che vi gravita più che non soleva, e le piccole fibre di lui ne sono premute, e spuntane il sonno. Ma questa vicenda, io rispondo, concepita sola in se stessa esprimerebbe un gravame, uno stato di molestia il quale si fugge, anzi che un lento insinuarsi, una secreta diffusione che lusinga e piace, e tra quel piacere alle molestie c'invola e a noi stessi. E quante volte tra le febbri ardenti va con impeto il sangue nel cervello o lo preme, e non ci è dato dormire (1)? Vi sarà dunque la circostanza di una pressione, come dicono, su pel cervello; ma il sonno in suo corso

(1) Pietro Appiani, come fu scritto §. 495 avea un lungo traforo e pressione grande da una palla rimastagli nel lobo sinistro del cervello: con tutto ciò nei primi tre giorni dei nove che sopravvisse ebbe chiaro intelletto e vicenda tra veglia e sonno. Dove è qui il sonno per la pressione?

par ben altro che tale pressione coll' ingombro suo. Esso par secreto interno lavoro che periodicamente, vogliasi o no, si apre, e si consuma come un bisogno, o soddisfazione di bisogno nella vita animale per parte del corpo propriamente, onde restaurarlo in servizio dell'anima.

E notiamo ancora, il gran freddo, il gran caldo dificultano il sonno, e lo interrompono. E nel gran freddo evvi restringimento come in tutte le fibre così tra quelle del cervello, e con ciò stato di pressione. E nel gran caldo evvi espansione delle parti cerebrali, e quindi pressione insieme di esse, le une contro le altre entro le angustie del cranio, tanto men dilatabile di esse: cioè se ne avrebbe lo stato di assonnamento: eppure avviene il contrario.

533. E quando pur si conceda aversi pel sonno la pressione che dicono sarà questa condizion foriera, non l'interno gusto di una calma che viene, e non il quasi dolce tramontare da uno verso altro incognito stato di noi stessi coll'interno inchinamento a tenervisi, anzi a tenerlo.

534. Aggiungono: il troppo cibo, il troppo vino, i liquori, l'oppio e simili, inducono il sonno pe'troppi effluvj e vapori spinti al cervello, da'quali vien la pressione delle fibre di esso, e quindi il sonno. Ma chi ci dimostrerebbe esclusivamente che questi operano anzi come induttivi di una pressione che come uno stimolo, un apparecchio o causa di un'interna operazione da considerare nel sonno? E quante volte il troppo cibo o liquori non lasciano dormire? Eppur vi sarebbe la pressione che annunziano. È qui dunque per chi ciò sostiene, incertezza grandissima, anzi che luce da affidarvisi per concludere.

535. Molle, acquoso, scrivono è il cervello ne' bambini, e ne' fanciulli, e quindi le parti si premono, e tanta in essi è la tendenza a dormire. Arido, compatto è ne' vecchi, e quindi ci è stato contrario, e le spese e lunghissime veglie. Ma la compattezza, io dimando, non è ritiro e ad-

dossamento più grande di parti le une su le altre, e quindi stato insieme di pressione? La spiegazione dunque non soddisfa pe' vecchi. E ne' fanciulli quella mollezza, o quasi scioltezza di parti, non le rende mobilissime? Donde è dunque in essi la pressione la qual sia portamento e stato di sonno (1)?

536. E ben so che fu detto che se per qualche fortuita rottura del cranio si preme leggermente il cervello, hassene il sonno: ma il sonno sparisce se la pressione si tolga. E così pur segue il sonno pe' travasamenti e ristagno di umori nel cervello.

Osserveremo però che il sonno periodico si genera a poco a poco soavissimamente; laddove nelle pressioni anzidette brusco e repentino, e forse addolorevole, è il transitto al non sentire. Il sonno periodico, se ci sia rotto violentemente, ci lascia perturbati, ed inquieti: ma la pressione che dicono, ritolta in un subito dal cervello lascia libera la mente a se stessa, non è causa di perturbazioni. Il fenomeno dunque per la pressione del cervello in tali circostanze è larva con sembianze di sonno, anzi che il reale e proprio stato di sonno, quale è il periodico.

537. Egli è verissimo che un'atmosfera troppo vaporosa aggrava, e prolunga il sonno. Ma per tal condizion

(1) A me sembra che la quasi continua propensione de' bambini al sonno sia dalle cause comuni. Piccolo e breve è il governo che l'anima può fare del loro corpicciuolo il quale prestissimamente si affatica e si stanca. Nel primo tempo l'occhio non è ancora perfezionato da formar visioni, o formarle distinte: e la visione appunto tace nel sonno. Così le membrane interiori dell'orecchie non hanno ancora la naturale attitudine di suscitare, distinto almeno, il senso dell'udito: e l'udito pur tace nel sonno. Per tanto la propensione quasi continua de' bambini al sonno vien da cause le quali son le comuni, o vi si approssimano anzi che da pressioni su pel cervello.

di atmosfera ci è la sola pression del cervello; o la affezion tocca tutti i vasi portanti sangue e linfa, anzi tutta la respirazione? Com'è dunque che alla sola pression si mira del cervello?

Un forte strepito, un vivo inondar di luce, una grande scossa, fatta comunque sul corpo nostro scioglie il sonno, perchè tali assalti riconducono l'anima come per una mossa *primo-prima* a rimettere la forza intellettiva, quanto è il bisogno, in istato di senziente per tutto il corpo e sue parti, onde averne gli usati servigj. Ma se il sonno stesse nella pression che dicono (1) del cervello, si toglierebbe mai questa ne' casi anzidetti?

538. Intanto potrem pure dalle cose ora esposte congetturare che la sospensione de' moti voluntarj si genera dopo la sospensione stessa delle sensazioni. Imperocchè sciolto appena il vincolo sopravvenuto allo esser senziente; riapresi pur l'esercizio de' moti voluntarj. Che se intercetta e sospesa l'attitudine pe' moti voluntarj, il corpo non è più diretto e sostenuto in maniera alcuna, e si abbandona, e giace insensibile; diremo che tale insensibilità precede, non è seguela.

Tuttavia parve arduissimo stabilire con precisione, quale al giunger del sonno sia primo a sospendersi l'uso degli atti voluntarj o delle sensazioni; ovvero se l'uno e l'altro s'interrompono al tempo stesso: ma su ciò daremo or ora altro lume.

539. Talvolta il mormorar di un fonte, il nsurrar

(1) Caldani Physiologic. Institut. cap. 22. § 53: *asserì posse putamus, causam proximam somni esse tum universalem quamdam insensibilitatem, tum cerebri compressionem.*

La compression qui detta non par causa: e la insensibilità che vi si nomina è seguela dell'operazione del sonno non è causa.

Ciocchè si addita per la giustezza de' concetti onde più speditamente procedasi al vero.

de' venticelli, una lezion che ci sia fatta, una cantilena come pe' bambini, conciliano il sonno. Ma sovente se la lezione cessi di subito per gli adulti, come la cantilena pe' bambini in sul primo assonnare; il dormiente si riscuote e si sveglia.

Si dice che il sonno è cessazione di sensazioni; eppure ecco de' casi ne' quali le sensazioni della lezione o del canto sono come sussidj ad istillarlo.

E questo sembra indur novamente a dover concepire che al generarsi del sonno prima tace l'uso delle sensazioni e poi quello de' moti volutarj. Imperocchè nel caso di sonno conciliato per lezioni o cantilene o leggèr susurro, se questi manchino prima del tempo, l'anima se ne avvede, e diam segno di vigilare. Questo avvedersene dunque co'moti a significarlo non cessa se non dopo il silenzio delle sensazioni, o con esse almeno.

Anzi si dee tenere come certissimo, perchè cessato il sentire, l'anima non sente più cosa muovere, come già più addietro era stato indicato.

540. Del resto la cantilena, la lettura, il sussurrar soave sempre ad un modo dispongono al sonno, perchè l'anima raccogliendosi a quella sensazione unica, si acconcia a star senza tutte le altre: Di poi l'unica replicata non variando impressione, lascia indistinto se si rinovi, e ne sparisce nell'animo la successione, e quindi l'eccitamento verso ciò che rimane sempre lo stesso. Così la forza intenditrice si attenua, tituba in su lo attendere e lo abbandona, quasi toltogli dal sonno che insinuatosi non lascialo traspirare al di fuori.

Nella qual serie vediamo che le sensazioni delle cantilene, lezioni, susurri di venticelli o fonti, dispongono al sonno, non si fan propriamente entro il sonno: e però non formano, esse almeno, eccezione al canone generalissimo del sospendersi tra'l sonno le sensazioni.

541. Ben fu chi disse che per la pressione del cervello son premute le boccucce de'nervi su nel cervello stesso, e così resta impedito il liberissimo corso degli spiriti animali entro i piccioli tubi di quelli, e le sensazioni ne cessano, e si dorme.

542. Ma nè quei tubi, nè quegli spiriti son certa cosa (§§. 302, 319): anzi non han che fare propriamente nella vicendevole comunicazione tra l'anima e corpo, e niente coll'attenuarsi o concentrarsi della forza intenditrice dallo stato di senziante. Senza la qual cosa non concepiscesi entrato il sonno (1).

543. Al più dunque se nel cervello si fa pressione e segue il sonno, quella si dovrà riputare come pred sposizione, ma non è il sonno. Questo importa, include, accenna un secreto lavoro soavissimo, qualunque sia mai della vita animale, il quale sopravvenuto, l'anima si trova come per final mossa *primo-prima* ritirare e concentrare la sua forza intellettiva dallo stato di senziante: e le sensazioni ne taciono, e li moti volutarj; e non tale sospensione o silenzio è il sonno.

544. Nondimeno tra 'l sonno si fan de' moti li quali eseguiti tra la veglia si conterebbero tra'volutarj: per es. tra 'l sonno mutiam posizione, ci volgiamo dall'uno all'altro lato, ritiriamo qualche parte del corpo se è posta in disagio. Il che riduce a concepire che nel sonno ci è sospensione più o men grave, ma non totale: cioè quel ritrarsi o concentrarsi della forza intenditrice dall'esercizio o stato di sensazioni par fatto per attenuazione, anzi che totalmente.

545. Avrà ciascuno, massimamente in età grande, os-

(1) E nel caso ripetuto §. 517, di Pietro Appiani eravi pressione al cervello: e se que' tubi vi erano e davan sonno, lo avrebbero dato e continuo: ciò che non fu.

servato che non poche volte si stenta a prender sonno, ma che se nel corso di questo ci destiamo prima del consueto, tornasi per ordinario, e facilissimamente a dormire.

Or questo avviene perchè la forza intenditrice sebben si riallacci tra i chiarori di senziente, trova nel corpo espressi ancora tutti gli apparecchj a doversi ritraere e concentrare; e concentrasi novamente, e si dorme. Ma nel coricarsi a prender sonno tali apparecchj non sempre si han prossimi quanto bisogna; e quindi gli stenti a cominciarlo.

E le persone agiate si coricano con ritorno certo di ore, e non perchè siane già sopravvenuto il bisogno. E quindi di necessità pur sono gl'indugj pel sonno al primo sdrajarsi per ottenerlo.

Ma il rito di coricarsi deliberatamente pel sonno e conseguirlo, dee farci avvertir novamente che se il sonno è bisogno del corpo, nondimeno l'anima sente di averci qualche mossa di risoluzione a disporvisi, e come indistinta, e quasi *primo-prima*, a lasciar che c' invada nell'atto che sopraggiunge.

ARTICOLO V.

Nel sonno durano i moti necessary. Questo incomincia nel cervello. Ordine di precedenza dei sensi nel sospendere gli atti loro, quando il sonno incomincia.

Sonnamboli.

546. **D**urando nel tempo del sonno i moti necessary per la vita animale come dello stomaco, dei polmoni, della circolazione del sangue ec.; concluderemo che questi non soggiacciono alle vicende degli organi sensorj o ministri de' moti voluntarj. Così la nutrizione si opera, e le forze del corpo si rinteegrano. E questo è disposizione a dissiparsi

quasi nebbia il sogno, e tornar noi per la veglia a noi stessi, li quali, ricondottivi appena, sogliamo distirarci nelle membra e quasi brandirle a fugarne l'inerzia, e riprendere l'esercizio loro sia per le sensazioni, sia pe'moti volontarj, e più specialmente per questi, quanti ne fosser da fare.

Ma quanto si è detto su'moti necessarj non è seguela del sonno: perchè il sonno suppone la vita animale: è periodico fenomeno di questa per parte propriamente del corpo vivo, unito all'anima; ed il corpo vivo include per sè stesso i moti necessarj.

547. Ben però dovremo tener come certo che il secreto invadimento che è il sonno, comincia nel cervello: perchè ivi è l'anima la qual dee cominciare ad attenuare la sua forza intenditrice nell'esercizio, o stato di senziante: nè comincia il sonno se tale attenuamento non comincia pure a seguire.

Egli è certo, che concepito ridotto allo stato di sonno il cervello, taciono le mozioni volontarie, come le sensazioni, restandone impedita la comunicazione per effettuarle.

Ma non penso già che tutta la operazione del sonno periodico sia ristretta al cervello. Imperocchè al giugnere del sonno, ne sentiamo, come fu detto (§. 530), scorrere le insinuazioni per tutto il corpo.

O questo dolce languore che sentiamo giù scorrere ed insinuarsi è l'espressione della forza intenditrice la qual si attenua nello stato di senziante e concentra entro l'anima? Ad ogni modo l'operazione per tutto il corpo ne appare.

548. Il primo de'sensi che ci rimane sospeso è quello della vista, non più passando per le chiuse palpebre la luce: e sospesi di subito pur sono il gusto e l'odorato: ma più tardi assai l'udito: ai quali segue, oscurandosi, il tatto finalmente, tanto più esteso.

549. Le quali cose tutte a me sembra che gradazione

significchino di operazione la qual guadagna, e vince, e stabilisce il suo stato. E non poche volte ci troviamo sedendo anche tra lo studiare, o tra le dicerie di uomini che conversano, e sentiamo il sonno cominciare entro la testa, la qual si abbandona, come in preda al suo peso, quasi cascandone: e quel già, quasi precipitare non si ultima, e ci rileviamo o riscotiamo per la grande mozione. Per tanto tutta la invasione allora par quasi terminarsi nel capo, come ne'suoi principj.

550. Come il cervello ed il capo è il primo ad assonnare; così pur debbe essere il primo a riaversi nel sonno totale: perocchè se il capo o cervello non si dissonna il primo, in tale stato taceranno le sensazioni e moti volontarj per tutto (§. 547).

551. Talvolta chi comincia a tornare a se stesso, e trovasi sdrajato in letto tra la vigilia ed il sonno sentesi come immobile, quasi oppresso da gravame sul petto e sul ventre.

Questo fenomeno è detto dell'*Incubo* (1) quasi uno ci si preme indosso *incubet*, senza che cen possiamo ritogliere. Parmi che ciò risulti da questo che cominciandosi a dissonnare il capo innanzi che il resto del corpo, e non essendosi allora la forza intenditrice ben rimessa per tutto col suo slancio o spandimento in istato di senziente, l'anima non sente, non apprende come poter muovere qualunque parte del corpo: e quindi è lo stato d'immobilità: quindi il senso di oppressione sul petto e sul ventre, appunto perchè ridotti come immobili.

552. Siccome il sonno è segreta interna vicenda la qual soddisfa i bisogni della natura; seguita che il volere

(1) In tempi anteriori un tal nome applicavasi al demonio quasi come egli fosse uno degli uomini in furtivi commercj per la generazione. Concetto immaginario e deriso!

a forza continuarlo sia far contro il ben essere, e non prosperarlo. E quindi vediamo i crapuloni del sonno obesi, inerti, neghittosi, e men che vivi.

553. Nella vecchiaia cresce, dicono, il bisogno del sonno. Certamente il languore de' sensi che sopravviene è quasi inchinamento a sonno perpetuo da cominciare. Il celebre Moivre giunto agli anni 87 non potea dispensarsi dal dormire venti ore per giorno: nelle altre quattro si ritrovava ben disposto e memore da saper dettare risposte precise intorno a lettere e questioni di algebra (1).

In molti provetti però è il bisogno di non esporre il corpo ad agire perchè invalido, anzi che di riposarlo come stanco. Ed un tal ritrovarsi non è tutto cagion di sonno.

554. Talvolta grande è il bisogno di sonno; eppur questo non si ottiene, o scarso appena. Un tale infortunio era da' latini detto *insomnia*. Oggi, specialmente quando si continua in più giorni, è detto il *mal della veglia*, cioè per la troppa durata di questa. Chi ne soffre anche per poche notti si rimane stanco, abbattuto, e come insufficiente alle operazioni che il giorno rimena; non prestandosi il corpo in tale stato ai servigj dell'anima. Or la veglia persevera io penso, se quel secreto lavoro che è il sonno non la sorprende e rimuove in quanto ci bisogna.

Nondimeno taluni e talune, sebbene ridottisi a letto, possono durare in veglia lunghissima, e poco soffrirne: ciò che avvenendo dee dirsi che poco in loro è il bisogno del sonno.

555. A ben considerare le cose fin qui disutate si può travedere che lo stato di sonno pieno assai somiglia a quello dell' infante perfetto entro l' utero materno dove non cominciato ancora è l' uso de' moti voluntarj, e non

(1) Philosophie de l'esprit humain par Dugald Stewart a Genève. 1808. T. 2 in fin. pag. 427.

quello de'sensi, eccetto qualche primo annunzio del tatto, o di un udire incertissimo. Così la vita umana quanto alle funzioni mentali sembra un continuo uscire dallo stato d'infanzia e tornarvi, fino a tanto che nei decrepiti anni il ritorno è quasi completo. Ma un più importante avvenire ci apparecchia vigilia che più non cessa.

556. Stringendo il tutto; il sonno è naturale indispensabile vicenda della vita animale. Sorge propriamente il bisogno dalla stanchezza e spossamento del corpo per l'uso o abuso fattone. Quando è per venire, l'anima trovasi ridotta a richiamare o contenere entro se stessa la forza intellettuale dall'esercizio o stato di seniente per tutto il corpo, con che le sensazioni e i moti voluntarj taciono. Le agitazioni sia dell'anima sia del corpo difficultano il ritirare o l'attenuare la forza intellettuale nello stato di seniente; e per questo anche il sonno: ma tutte cedono anch'esse finalmente alla necessità del sonno, e si dorme, se non si perisce. Il sonno esige calma e la induce. Insinuatosi, pare esso il sonno come secreta dolce e confortante operazione della vita animale, e non una nuda istanza di pressione entro il capo, e non il solo sospendimento di sensazioni e di moti voluntarj. E forse questa operazione è quella che determina il sonno anche in mezzo agli ostacoli.

557. Or succedendo che lo stato di sonno sia completo in uno degli organi sensorj mentre è imperfetto in altro, anzi osservandosi un ordine di precedenza negli organi sensorj medesimi come fu dichiarato (§. 530) nel sospendere l'uso di sestessi; dovremo concludere che ben può avvenire che mentre in un organo, o parte di organo, l'anima sente ancora, in altro non senta.

E di qua nasce, io penso, che taluni interrogati nel sonno rispondono consentaneamente da potersene perfino involare i loro segreti; e tal altri dormendo sorgono e camminano, detti però da tempo antichissimo *Sonnamboli*

cioè *camminanti* nel sonno: perchè il camminare fu il primo fenomeno che si ammirò larghissimamente nel sonno di alcuni. Ma si è di poi ravvisato con sorpresa maggiore che altri sorgono, siedono, cavalcano, e perfino leggono e scrivono, ma non tutto, quasi vedano e non vedano (1). Diremo che in tal sonnolenza bizzarro è lo stato della facoltà intellettuale nell'esercizio di senziente nel corpo e sue parti; e che mentre lo attenua o sospende nell'uno degli organi sensorj, lo tien pronto e vegeto in altro; e che però mentre in alcun organo sensorio o parti di organo, si dorme realmente, in altri si veglia, quasi come ne' piani e nelle stanze di un gran casamento. E chi saprebbe indovinare quante variazioni potrebbonsi avere nello stato di congiunzione di anime come le nostre? La Provvidenza ne ha dato alcuni indizj a magnificare lo spettacolo della potenza sua. Ma per quanto i nostri desiderj siansi eccitati, restano tuttavia digiuni e consunti per impotenza, certificandoci ognora più della nostra ignoranza.

558. Sebbene i sogni sian cosa del sonno, avvertiamo che sono insieme riproduzione d'idee per la massima parte, e però da essere esposti dopo la spiegazione di questa, la quale sarà data nel libro seguente cap. III art. III dopo che avremo considerata la natura della memoria.

Anticiperemo però qui la risposta alla dimanda onde avvenga che nello svegliarsi da un sonno grave ci sembra

(1) Si possono leggere i fatti varj de' sonnamboli esposti da Lodovico Muratori nel cap. 7 del suo trattato della forza della fantasia: e del P. Soave nella sua Metafisica.

Adelon nella Fisiologia dell'uomo tom. 4, ove del sonno, pag. 23 scrive: *si hanno esempj di sonnamboli che vedono, odono, camminano, scrivono, dipingono, parlano, assaporano, odonano, verseggianno, cantano, pronunziano eloquenti discorsi e rispondono adeguatamente alle interrogazioni che vengono loro fatte.*

di non aver dormito quasi per tempo alcuno, quando lunghissimo è stato il nostro dormire.

Questo avviene, diciamo, perchè nello svegliarci manca ogni concetto di stati o d'idee successive avute in quel sonno: e dove manca il concetto di successioni, manca pur l'idea di tempo, come vedremo, e però il nostro dormire ci sembra essere stato come senza tempo, o di un punto.

Per l'opposito nello stato di un corpo languido, tra' molti sogni, lunghissimo pare il tempo del dormire; perchè lunga è la vicenda o serie che vi si apprende di successivi sogni, e questi interrotti.

CAPO III.

Trattazione delle idee.

ARTICOLO I.

Natura delle idee: loro sorgente.

559. **E**ccoci finalmente al campo ferace di tante controversie, dico alla discussione intorno la natura e la origine delle idee, semenza prima pel corso e volo della ragione. E non so già se in questo campo porrassi mai termine al combattere; perocchè parmi ravvisare che non è in tutti l'amore santo del vero che li guida, ma che in molti non dubbio è l'intento di far tenebre e confusione, onde la via si smarrisca del diritto e del giusto. Entrando nella disputa stabiliamo innanzi tutto cosa è l'*idea*; ossia cosa per questo nome s'intenda, o ne intendiamo.

560. Mentre pensiamo, come più volte è stato indicato, si distingue secondo le nostre considerazioni l'atto del pensare dalla cosa pensata, ossia espressa nel pensiero:

la cosa pensata, riguardata come espressa nel pensiero, è quella che propriamente si chiama *idea*; di guisa che l'*idea* non è precisamente l'atto del pensare ma la cosa delineata nella mente come ultimo termine di questo atto. Per es. un mio atto di pensare esprime in se un dato pomo: l'*idea* è propriamente l'espressione mentale del pomo, fatta nell'atto di pensare, e su la quale termina l'atto stesso del pensare. Il pomo considerato fuori della mente sarebbe l'oggetto esterno, ossia reale non mentale, cioè sarebbe l'oggetto al quale l'*idea* si riferisce fuori della mente, comunque sia da riferire: ciò che in presente non discutiamo.

Le voci *intendere*, *capire*, *apprendere*, *accorgersi*, *conoscere*, seguedone i valori, differiscono. E l'*apprendere*, l'*intendere*, *capire*, e più ancora l'*accorgersi*, dinotano cominciamento o stato presente di vedere coll'anima: *conoscere* esprime veduta intellettuale anche antica: ciò non ostante spesso nell'argomento presente si pigliano tutte quasi come voci sinonime e di universal significato quanto quella del *pensare*, eccettuatone il verbo *accorgersi*, solito restringersi al transitto presente dell'anima a vedere ciò che non sapeva. Per tanto l'atto dell'apprendere, dell'intendere, del capire, del conoscere sarebbe l'atto stesso del pensare: e la cosa appresa, intesa, capita, conosciuta, riguardata come espressa o tenuta nell'anima la quale apprende, intende, ec., sarebbe l'*idea*. Laonde l'*idea* è affezione o maniera di essere indotta nel pensare, nell'intendere, conoscere ecc. della mente.

561. A render chiari tali concetti prendasi un picciol gruppo di cera, e questo si riduca a mutar figura di quadra in tonda, in piramidale o comunque, più e più volte. Gli stati o fattezze della cera con figura ora tonda, ora quadra, ed ora diversa, questi sarebbero le affezioni, o maniere di esistere che la cera per lo variarsi degli atti viene pigliando. Si consideri, anche a fronte de'loro diva-

ri, nella cera la quale è sostanza composta, l'anima o sostanza pensante semplicissima, e nelle variazioni date alla cera nella figura, forma, o determinazione ultima senza la quale non si ha l'esistenza, si mirino le variazioni, o maniere diverse indotte nel sentire, o conoscere ec.; e queste sarebbero propriamente ciò che è l'idea, e non già che le idee siano tonde o quadre o di altra figura, la quale è limite della cosa estesa: ma perchè come le figure nella cera sono affezioni nella determinazione ultima ossia nello stato col quale esiste la cera; così le idee sono affezioni, modi, variamenti nella determinazione ultima colla quale esiste, o colla quale presenta esistente se stessa la sostanza pensante immaterialissima in ciascun atto del pensare, qualunque ne sieno le occasioni, o le cause.

Nel globetto di cera preso in esempio vi è distanza dal centro alla superficie; ma niuna distanza è nell'anima, comunque si concepisca; e però se la maniera di esistere nella cera può, in parte almeno, riguardarsi come esterna e lontana, dal centro; nell'anima non si può considerare in modo alcuno una lontananza dai seni, dirò così, più occulti di essa verso il di fuori. La modificazione, esprimendovisi, è modificazione dell'indivisibile essere suo: è presenza del suo sentire in essa per tutto. Tale dunque in sua natura è la idea, o ciò che per tal nome s'intende.

562. Egli è da considerare che la cera in stato di mollezza oppone qualche resistenza a prendere nuove figure, ma prende finalmente: ridotta però in liquido essa stessa prende la figura del vase ove è posta, quantunque la prenda per le opposizioni in che si abbatte; e se variassimo il vase continuamente, continuo pur sarebbe il variarsi delle figure che la cera prenderebbe.

L'anima, e generalmente la sostanza pensante, è privilegiata più che la cera ad esprimere da se nella sostanza sua le maniere diverse di pensare, di sentire, d'intendere,

ciascune colle fattezze sue, ancorchè sia ridotta a ciò fare per eccitamento o circostanze determinanti, quasi ostacoli, o limiti di stato, venutile di fuori. Imperocchè le idee sono maniere di essere nelle quali termina l'atto di pensare, di sentire, di conoscere. E l'atto di pensare, di sentire, di conoscere è propriamente di chi pensa, di chi sente, di chi conosce, cioè di chi opera per sè stesso, sia o non sia eccitato di fuori a ciò fare.

E più precisamente, ben può essere l'anima eccitata, spinta, necessitata, ridotta per esterne cagioni a ricevere, o dirò meglio, a spiegare in sè tali maniere di esistere: ma essa è che ricevendole, anzi spiegandole in sè stessa, le sente, le intende, le conosce, le ravvisa per ciò che sono. Per es. facciasi una impressione nella cera: la impressione proviene altronde: ma essa cera è che la riceve, che la tiene: e la impressione non è che espressione in cera o di cera. E se per chiarezza di spiegazione concepissimo, la cera come intelligente; la cera in tal sua impressione aprirebbe, ossia svolgerebbe un atto o modo d'intendere, di conoscere: cioè la impressione sarebbe altronde; eppure si troverebbe essere, o divenire causa o sfolgimento di atto di sentire, d'intendere di conoscere, che la cera stessa spiegherebbe con espressione propria di essa, e dopo la causa esterna, e per interna costituzione della cera medesima. Vi sarebbe il divario che ci è tra la impressione e lo scoprimento che la mente fa della impressione a sè stessa. Lo scoprimento sarebbe l'atto della mente, la cosa scoperta per la impressione, o nella impressione sarebbe l'idea, e nondimeno la idea è seguela o termine dell'atto d'intendere.

Ben è vero che la idea presentasi immediatamente all'eccitamento o causa esteriore che sopravviene: ma è pur vero insieme che l'eccitamento dato a pensare non è il pensare: ma il pensare lo presuppone: Così la impronta di un sigillo non è la cognizione della impronta e sue cifre.

E la niuna resistenza dell'anima, e la facilità colla quale essa per gli eccitamenti diversi passa da una idea che aveva ad altre ed altre; mi convince che l'anima da se vi passa, o sente e spiega per atti particolari come sentite le variazioni del pensare e dell'intendere convenienti alle impressioni ricevute.

563. Quanto dunque alla origine loro è da concludere che tutte le idee considerate come scoprimenti della mente su la maniera di esistere in che si trova, cioè considerate negli atti suoi d'intendere, sono concepite, ricavate, prodotte, o sentite dalla mente per la facoltà sua naturale d'intendere: ma l'eccitazione, impulso, o condizione ultima a ciò fare viene, o può venire di fuori.

Anzi può venire ancora dallo stato in che si trova l'anima stessa: perchè tale stato può ridurre essa a considerarlo, e quindi a sentirlo e conoscerlo in più e più modi: e le maniere espresse nel pensare o sentire o conoscere sono idee. Quanto intendiamo intorno a ciò che è coscienza, giudizi, raziocinj, metodo, affetti, passioni, volontà, libertà ec. lo intendiamo col volgersi che fa la mente sopra se stessa, e coll'esplorare come spuntino e vadano e si ripetano queste sue maniere di essere, o diciamo operazioni o passioni secondo che conviene.

564. La sorgente prima ed immediata di tutte le eccitazioni o determinazioni a concepire e dare e spiegare come in suo finimento le idee sopravviene all'anima dallo stato di vita animale o di sensibilità col quale ella si trova rispetto al suo corpo. Tutte le mutazioni che accadono internamente nel corpo o ci sono cagionate dagli oggetti esterni, sono per mezzo degli organi sensorj, se libera ne è la comunicazione, mandate a dar segno di sè stesse per impulso, o comunque, sino alla sede dell'anima, dovunque ella sia nel cervello.

A tali eccitazioni o sopravvenienze indotte con legge

certa il principio pensante esprime, e non può non esprimere in sè stesso con atti varj ciò che sente, intende, o pensa, cioè la varietà del sentire, dell'intendere, del pensare, e queste sono, come fu dichiarato, le idee.

565. Tutte dunque le idee nello stato di vita animale sono concepite, cavate, prodotte, espresse dall'anima. Il poter queste nascere, ed il nascere finalmente sta nell'anima: ma le eccitazioni o determinazioni a ciò fare sono da fuori, o vengono dallo stato attuale dell'anima stessa. Li primi eccitamenti poi esterni immediati sono dal corpo nostro considerato in quanto è congiunto all'anima onde se ne abbia la vita animale.

E questo si vuole indicare quando tra' filosofi si ascolta con significato alquanto vago, che le idee provengono parte da'sensi, parte dalla riflessione o meditazione: Dico con significato alquanto vago: perocchè nel loro parlare, se ben si consideri, le idee prodotte tra la meditazione sono veramente maniere d'intendere o di conoscere, laddove per le idee dette provenienti da'sensi accennano ora gli eccitamenti a formarle, ed ora le formazioni: cioè le maniere che l'anima esprime negli atti varj del pensare, dell'intendere, del conoscere.

Aggiungiamo però che non tutte le idee, provengono da soli organi sensorj, o tra la sola meditazione, ma che talune in parte sono dagli organi sensorj ed in parte coll' intervento della meditazione. Per es. dalle idee ricevute ne' sensi delle erbe, delle piante, delle acque passo a riflettere la mano benefica che prima ce le ha date ec.: dalle osservazioni del nostro respirare alla grande influenza che ha l'aria su la nostra vita animale ec. E tali pur sarebbero tutti gli altri rapporti che lo spirito intende in ogni altra comparazione di cosa a cosa.

E coloro i quali con Malebranchio divulgano che noi vediamo le idee di tutte le cose in Dio, mostrino prima

che nel vivere presente noi vediamo Dio realmente, e poi ci volgeremo a ciò che propongono su la origine delle idee. Ma ciascuno è testimonio a se stesso che non ha di presente questa visione, e però nemmeno per essa le idee. Egli è verissimo che noi siamo circondati o penetrati, comunque ciò sia, dalla essenza divina nella quale sono espresse le idee, forme, sembianze originali, *archetipe* dicono, espositive di tutte le cose: ma è pur vero che noi nell'attuale vivere non vediamo questa essenza, nè le mirabilissime cose che vi si esprimono e lampeggiano.

Il rispondere poi che vedere le idee in Dio non è vederne l'essenza, potrà far congetturare che non vedasi questa fino all'intimo suo, e non già che non si dovrebbe vedere: cionchè affatto non si verifica.

Laonde nello stato attuale resta ferma la origine delle idee pe'sensi, o tra la meditazione o pel concorso di ambedue; premettendo però sempre che essa è la mente che fra tali circostanze determinanti le concepisce, o vi si modifica: ma su ciò diremo più distintamente negli articoli seguenti.

566. E si vuole anche aggiungere che siccome varj sono gli organi dei sensi; così pur varie sono le classi delle idee che la mente ne ricava e contempla: e per gli occhi non per le orecchie vedo i colori, e l'aspetto degli oggetti, come per le orecchie, non per gli occhi, apprendo ciò che è suono con l'armonica varietà che vi si forma. Tanto che non solo conosciamo che per le mosse degli organi sensorj l'anima trovasi eccitata a spiegare e presentare in se stessa la massima parte delle idee, ma intendiamo, e distinguiamo ancora, quali l'anima nostra ne concepisca per l'eccitamento di un senso, e quali per l'altro.

Anzi distinguiamo come pel concorso di due o più sensi o di tutti si congiungono i concetti e sen forma un tutto ordinato e concorde: come quando, vedo insieme e

tocco, un oggetto che odoro per es. un arancio, o come quando vedo, odoro, e gusto insieme un cibo per es. l'arancio stesso, un liquore ec.

567. Fu chi disse che se Dio ci desse nuovi sensi, acquisteremmo nuove idee; ma parmi che innanzi sia da chiedere se questi sensi nuovi possano aver luogo nell'attuale struttura del corpo umano, e suo congiungimento coll'anima. È pur vero che son care le ricchezze anche immaginarie!

Se poi tra le idee siavene alcuna innata, o con taluna cosa d'innato, sarà via via discusso ne' luoghi convenienti secondo i diversi rapporti: Ved. §§. 650 e seg. e 926.

Intanto capiremo che non era abbastanza precisa la massima degli Aristotelici, *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, perchè non tutte le idee ci provengono per l'eccitamento de'sensi; ma se ne hanno pure altre che l'anima acquista contemplando se stessa: ed altre le quali concepisce col paragonare le ultime, fra loro, o con quelle nate pe'sensi, e vicendevolmente.

568. Il tenore di questo articolo, come di tutta l'opera, dimostra che non vi sono idee senza il soggetto pensante; non essendo queste se non affezioni o maniere di esistere, o d'intendere dell'ente pensante. Nondimeno David Hume ebbe il cuore di accingersi a provare che le idee son fattezze le quali succedonsi le une alle altre senza che siavi l'essere pensante dal quale son concepite. Apparso tal suo *Disparere* nell'opera: *Sistema della natura umana* pubblicato l'anno 1737 fu meritamente impugnato dal celebre Tommaso Reid colla stampa *ricerche su l'intendimento umano*. L'assunto di Hume, scriveva Reid (sez. 6 tom. 2) *val quanto insegnare che può esservi il tradimento senza il traditore, l'amore senza l'amante, le leggi senza il legislatore*. Impersuasibili cose! e però da respingere.

Or quale intento mai ridusse Hume a dir tanta stra-

vaganza? Era egli una folla d'idee senza che fosse insieme il soggetto che le possedesse? Chi ci dava dunque quel suo sistema della natura umana? Certamente niuno dirà mai che fu l'amore santo del vero (1).

569. Oppostissimo è il sistema che narrano di Platone; quantunque non è ben chiaro se egli lo concepisse, o se la man di Aristotile glie lo acconciasse in discredito per singolarissimi fini suoi. Adunque si crede che Platone insegnasse aversi idee primitive esistenti per sè stesse fuori della mente nostra e della Divina: che da queste ricevesse la mente nostra il conoscere gli oggetti, come Dio il saperne per formarli.

Ma quanto all'anima, a che servirebbero tali idee esistenti in sè stesse, e fuori di noi, se abbiamo gli oggetti stessi reali sensibili, li quali operino ne' sensi, e così l'anima ne intenda quello che debbe intenderne?

Quanto a Dio poi, Egli intende e conosce tutto da sè stesso nel fondo dell'inesausto essere suo, non ha bisogno di esterni soccorsi per sapere le cose, e come formarle. E tali idee esisterebbero anche indipendentemente da Dio: ciò che è titolo nuovo a doverle escludere.

570. Quello che da' greci fu detto *idea*, da' latini fu detto *species* o *notio*: tutto con parità di significato; perchè l'*idea* de' greci era *vista*, *atto di visione*: e tra' latini pur questo significava la voce *species* dedotta dall'antico original verbo *specio specis*, donde sono i composti, *aspicio*, *prospicio*, esprimente il vedere. *Notio* dal *nosse* vale conoscenza: e tutte le idee sono negli atti d'intendimento o di cognizione: cioè sono cosa veduta, intesa, capita.

(1) Sembra però che il concetto dello essere le idee modificazioni senza il soggetto cessasse di piacere allo stesso Hume. Imperocchè nella opera sua posteriore *Saggi filosofici intorno l'intendimento umano* occupa il saggio secondo su l'origine delle idee, nè più quell'assurdo vi si propone.

Nondimeno altri pigliano la voce *nozione* per esprimere le idee formate artificialmente da noi come quelle de' generi, e delle specie (1) per es. dell'arditezza del valore (2) ec. da quelle degli individui.

È poi curiosa affatto la etimologia datane dal sig. Daube (3). La parola *idea*, egli dice, viene dalle due latine *id est*, cioè *è*: nel ricordarci di una sensazione che noi sperimentiamo di nuovo, noi diciamo a noi in qualche maniera: *questo è quello che abbiamo già sperimentato ID EST*. Ma tra' latini quel *id est* è propriamente formola ordinata per significare che la voce o le voci, che seguono, espongono il senso stesso che le precedenti, e non formola ristretta a significare la conformità d'idee già avute per sensazioni e poi replicate per altra sensazione in noi provocata dall'oggetto medesimo.

571. Finisco con osservare che la idea che l'anima prende nelle sensazioni, include sempre l'apprendimento di un conflitto: cioè della forza che l'anima imprime, e tiene perennemente diffusa pel corpo e sue parti o nervi, e di un'altra che la modifica in data maniera per la mutazione interna, ed esterna avvenuta nel corpo: ciò che è visibilissimo nelle sensazioni proprie del tatto. Per es. se una forza esterna mi assale il corpo; l'anima sente combattersi quella la quale da lei si tiene impressa e diffusa pe'nervi a sostenerlo. E se concepiscasi fatta nel corpo una lacerazione, una ferita comunque; il moto o l'irritamento che mi giunge sia pe'nervi o per la forza che vi si tien diffusa dall'anima, anch'esso urta, sopraffà, turba l'equabile impressione che l'anima dava e viene dando per le leggi della congiunzione ai filamenti de'nervi corrispondenti alla

(1) Wolphius Psycholog. Empiric. §. 49.

(2) Condillac : Saggio su la origine delle cognizioni umane sez. 3 in fine.

(3) Essai d'ideologie part. 1 ch. V. §. 1.

parte ond'è l'urto, il turbamento, l'eccesso. Ogn'idea dunque che ci vien di fuori è l'apprendimento insieme di un conflitto: e però l'anima non può non apprendere per la sua idea in se stessa lo stato del conflitto, e quando, e dove, e come le si occasiona.

Dicasi altrettanto di tutte le idee prodotte per altri sensi per es. del gusto, dell'odorato ec. perchè tutti includono sempre, come base il tatto. Le bevande troppo calde, gli odori troppo acuti riescono insoffribili: indizio del conflitto che troppo grande interviene tra la equabile forza dell'anima in que' sensi e tra l'urto che vi sopraggiunge.

ARTICOLO II.

Si risolvono alquante controversie intorno le idee: e prima qual parte di azione o passione ha l'anima nella natività delle idee.

572. **C**ircoscritta così la natura e la origine delle idee potremo di leggeri sciogliere alquante controversie solite a disputarvisi, come datrici di luce nella scienza che trattiamo. E primieramente (ciò che in parte fu già toccato nell'articolo precedente) si chiede per distinzione più grande ancora: È l'anima principio attivo o passivo, e come, nella natività delle idee? parlo di quelle provenienti pe' sensi principalmente.

Questa è controversia antica, e gravissima, e riputata sempre malagevolissima a discutersi, come si può vedere nella Metafisica di Antonio Genovesi (1) e nella lettera la quale egli scrisse ad Antonio Conti e la quale dipoi pub-

(1) Vedasi Genovesi nella parte prima degli elementi di Metafisica scritti in latino, cap. 3. §. 3o.

blicò coll' *Arte sua logico-critica* in fine. Gli scrittori cen diedero risoluzioni oppostissime.

573. Io quanto a me dimando addirittura: cosa è la idea? Secondo che fu definito, e parmi vi si convenga, essa è la cosa espressa mentalmente nell'atto del pensare, del capire, del percepire. Se dunque l'anima è passiva in tutto nella origine delle idee; bisognerà pur dirla passiva in tutto negli atti del pensare, del capire, del percepire, quasi riceva pur gli atti. Conclusione ripugnantissima all'essere, è sentirci noi liberi. Affatto dunque non può stare che l'anima sia principio passivo in tutto nella origine delle idee; e sien quelle eziandio nate pe'sensi, alle quali pur tutte le altre si riferiscono.

È verissimo che nelle scuole è comune la massima: che *intellectus est potentia passiva, perceptiones, cogitationes, intellectiones sunt passiones* (1): ma con tai formole voleasi esprimere solamente che l'anima nello apprendere gli oggetti e loro rapporti è limitata a capirli secondo che chiede la natura di lei e degli oggetti, e non vassene a capriccio. Or questo limita nell'anima lo stato dell'azione, non la esclude intorno la origine delle idee (2).

574. Nondimeno a rispondere distintamente dico esser l'anima in ciò principio attivo insieme e passivo: perchè ogni

(1) Genovesi lettera citata §. 4.

(2) S. Tomas. 1. p. q. 18. n. 3. nelle risposte tien lo intendere come azione, anzi tale che perfeziona l'agente. *Actio*, egli dice, *quae manet in agente, ut intelligere, sentire et velle est perfectio agentis*: e poco avanti avea scritto: *quamvis intellectus noster ad aliqua se agat; tamen aliqua sunt ei praestituta a natura, sicut prima principia circa quae non potest aliter se habere, ut ultimus finis, quem non potest non velle*. Ove si vede che se lo intendere è agire; nondimeno questo agire è limitato dal dovere intendere secondo la natura propria come degli oggetti su' quali si versa.

sensazione capita include lo stato e il concetto di un conflitto avvenuto in noi (§. 571), e nel conflitto evvi azione e passione.

E volendo rispondere con formola più comune, dico che l'anima circa la natività delle idee originate pe' sensi è principio passivo, quanto all'eccitamento che riceve da fuori, attivo quanto al sentirlo, all'intenderlo, e conoscerlo (§. 73): ossia quanto all'esprimerlo mentalmente; perchè essa è che scopre, che sente, che intende, che conosce: e l'eccitamento che le vien di fuori rimarrebbe inefficace in tutto, ed ignoto, se essa non sentisse, intendesse, conoscesse, cioè scoprisse a se stessa ciò che scopre, nel che sta l'idea. Per es. altri mi stringa o comprima una mano; passerà se non siavi impedimento, siao all'anima l'urto, l'indizio, o la seguela, lo stato della compressione, ossia la modificazione, o variamiento nella vita animale. L'anima non potrà non sentire, e non conoscerlo. E questo non potersi esimere, questo assoggettamento a dover sentire tale vicenda è patire o passione per l'anima. Essa è però che sente, che conosce, che paragona, che presenta a se stessa ciò che è da sentire, e sente. Per tanto passivo è lo stato dell'anima quanto a ricevere esteriori eccitamenti, impulsi, necessitamenti a sentire, qualunque sia il modo del riceverli; nondimeno essa è che sente, che conosce, vale a dire spiega l'azione del sentire o del conoscere, ossia ad esser conscia della maniera di esistere nella quale si trova: e tale maniera saputa è l'idea.

E tale era già stato il parere di Aristotile: Quindi Girolamo Dandini nel suo gran Commentario *de Corpore animato* ossia circa il trattato *de anima* lasciatoci da Aristotile colon. 1642 scrive: *Sentire non est passio forinsecus ab objecto illata, sed actio a sentiente facultate intrinsecus enata, atque una de pluribus et contrariis objectis judicans.*

Ne' tempi più vicini ai nostri Radolfo Cudwort nel suo

sistema intellettuale cap. V sez. IV dal §. XIII al XV scriveva: *L'impressione materiale di un oggetto, e la idea mentale dell'oggetto stesso sono cose evidentemente diverse. Il pensare dunque è un azione non già una passione.* Ciò che in que' numeri conferma altre volte. Anche Antonio Genovesi nella lettera dianzi citata sta per l'azione della mente nelle percezioni. A questi aderiron pure altri (1) come in cosa che meglio alla natura si conforma della mente.

575. Poco però si è fin qui dichiarato in sua precisione, come sia l'anima passiva ed attiva nella natività delle idee per l'intervento de'sensi. A dar dunque spiegazione più interna, e che meglio apparecchi la persuasione dico:

L'anima sotto i voleri del Creatore colla sua forza unitiva, cui secondo che fu spiegato, tramanda naturalmente dalla sostanza sua (§. 261), tiene a se congiunto tutto il corpo e sue parti. La mutazione originata per la sensazione cade su di una o più parti del corpo secondo che sono tenute per la forza unitiva dell'anima; e tal mutazione indotta è patimento nel parlar filosofico: ma l'anima colla sua forza senziante o pensatrice apprende, vede, sente, capisce tale mutazione: e questo è agire.

E per intelligenza ulteriore ancora, supponiamo dato un ferro rovente. Questo in tale stato arde, vampeggia, scalda ec. ciocchè chiamerebbesi agire. Or supponiamo che altri prenda e stringa un tal ferro con la tenaglia. Il ferro

(1) Sigismondo Storchenau part. 2. sect. 3. §. 207. scrive: *Anima vi propria ideas omnes efficit.* Capocasse, *Cursus philosophicus psychologia* cap. 7. §. 406: *Non enim anima in idearum simplicium perceptionibus patitur, ut Lokius adseverat, sed a cerebri motionibus ad eas vi sua eliciendas, veluti admonita ac determinata, suam percipiendi actionem exerit.* Herder *Idees sur l'histoire de la philosophie de l'humanité* lib. V. cap. 4. pag. 273. dice: *L'immagine (idea) non è che un essere ideale, che ella (l'anima) forma da se stessa all'occasione de'sensi.*

in quanto è preso e tenuto si direbbe essere in stato passivo: Ciò non ostante frattanto che è preso e tenuto prosegue ad ardere e vampeggiare, e scaldare pur la tenaglia, vale a dire segue ad agire, come dianzi. E se quel ferro capisse, intenderebbe che arde e vampeggia pur su la tenaglia in quanto lo tiene. Se un cenno può valere di somiglianza; dirò che così pure è dell'anima. Le impressioni fatte negli organi sensorj investono le parti di questi come tenute dalla forza unitiva dell'anima, forza la quale risulta dall'anima, come sostanza, nella congiunzione. Ond'è che l'anima considerata come sostanza ne divien passiva in queste impressioni. Ma considerata come pensante in tanto illumina, scopre, apprende, ravvisa ciò che avviene su l'esser suo; agisce in somma. E questo è lo essere l'anima passiva per le impressioni fatte ne'sensi, mentre in quanto intende, o ne forma le idee, è sempre in tutto attiva.

576. Dopo ciò scioglieremo agevolmente una difficoltà reputata gravissima in su lo esser l'anima attiva circa il sentire del quale parliamo. Dicono (1): ogni sensazione è con piacere o dolore, per quanto tali affezioni possano essere tenuissime. Or lo stato di piacere e di dolore è passivo, e non di azione. Dunque il sentire, e quindi il conoscere occasionato pe' sensi è passivo in tutto, e non di azione.

Rispondo: è con piacere o dolore ogni sensazione già capita, avvertita, compita come altrove fu detto (§. 455). Or l'essere una esterna impressione capita, avvertita, e su tale rapporto compiuta, non è il moversi per capirla, avvertirla, compierla. Su questo propriamente abbiám detto

(1) Parà *Elemens de Metaphisique sacrée et prophane* T. 1. §. 331. Lo stesso argomento si legge nell' *Essai d'ideologie servant d'introduction a la Grammaire General*, par. L. j. 5. Dauge chapitre 11. §. 3.

che l'anima è principio di azione, anzi che su la sensazione già capita, avvertita, compiuta. Così per es. la gamba è attiva nel dare il passo, ma datolo, e dimostrandolo come già dato, resta inoperosa, anzi passiva tra la inerzia, e per ciò che il piede soffre premuto su la terra.

E non è poi scevro da reclami il dire che l'anima nel piacere è passiva. Conciossiachè essa v'inclina; e, se vi si tiene, vi si tien per gustarlo: ciò che è fare, non patire.

Più strettamente: il piacere e il dolore non si hanno prima dell'idea, ma dopo, sebben forse immediatamente. Dunque non entrano a determinare che l'anima sia principio attivo o passivo nel coniare le idee, nè può formarsene obbiezione contro l'attività dell'anima nella natività delle idee pe'sensi.

Altri dissero che l'anima tra più sensazioni preferisce la più piacevole e che preferire in tal modo è fare-azione. Ma il preferire è giudizio di comparazione tra due o più sensazioni, non propriamente lo stato dell'anima rispetto al coniare l'idea di ciascuna, e però tale risposta nasce in campo non suo.

Nondimeno la risposta esclusiva propriamente si ha dal modo indicato di sopra col quale mostrasi l'anima passiva per un verso, ed attiva per l'altro nella natività delle idee venute pe'sensi. La sensazione induce mutamento nelle affezioni della forza uuitiva dell'anima secondo che tiene a se unito il corpo e sue parti: pel quale risultamento l'anima considerata in sua sostanza è come in agitazione o travaglio (§. 404) e passiva: ma intanto essa con la sua facoltà pensatrice scopre, intende, capisce tal variazione, e la continua a vedere e capire, e sentire finchè questa persevera con gli stimoli suoi, li quali son causa da percepirne piacere o dolore.

577. Sebbene quando io considero come l'anima sia principio attivo nelle idee nate per gli eccitamenti avuti

da' sensi mi si presenta sempre da compiere la congettura in tale altra maniera, la quale di buon grado soggiungo affinchè chi legge esamini se può riuscire in util più certo per la congruenza col vero.

E questa ne è la maniera: l'anima come fu tante volte ripetuto, è quella che per la destinazione del Creatore, fin dalla origine sua investe, e rende, e tiene a se unito il corpo e sue parti per la forza uniente, diffusa per tutto, massimamente lungo il corso de' nervi, comunque ciò avvenga (§. 266). Presupposta tale unione, l'anima fu detta operare nel corpo ed il corpo nell'anima coll'operare su la forza unitiva di essa anima secondo che tiene a se unite le parti del corpo, mentre la virtù pensatrice è quella che concepisce ciò che annunziano le mutazioni degli organi sensorj tenuti dalla forza unitiva.

Or qui vorrei pur dire, congetturando, che tutte le impressioni eccitate nel corpo, il corpo non le tramanda e versa esso su la forza unitiva colla quale è tenuto: ma l'anima che investe il corpo e sue parti, essa le investe originalmente nell'atto primo della congiunzione, e le investe via via, come sono variate per interminabili modificazioni finchè dura la vita: perchè la forza unitiva si dee concepire non come fissa e stagnante e quasi glutine: ma, se posso così esprimermi, quasi fiamma, la quale par sempre la stessa, eppure è sempre nuova nella facella: lo affluir di questa forza, qualunque sia essa, presenta insieme la perennità di alito che prorompe, quasi stiasi di continuo sul cominciare.

Or se nell'atto primo della congiunzione l'anima nell'investire per la sua forza unitiva il corpo e sue parti vien reputata agire spiegandone il fondamentale sentire (§. 420); dunque come attiva sempre pur si dee concepire in tutte le variazioni del corpo nella vita animale: perchè essa è l'anima che investe le parti come sono variate: vale a dire

essa è l'anima che per tal modo arcanissimamente apprende, a se narra e testimica le mutazioni accadute nel corpo, non il corpo glie le trapassa, e le intrude nell'interno di lei.

Ma dopo lo avere io così scritto, fatte nuove considerazioni, quali si hanno nell'aggiunto articolo primo del precedente capo, secondo di questo libro, mi trovai ridotto a poter dire senza dubitazioni a mestesso: l'anima tiene la sua forza intenditrice come per uno slancio o spandimento in esercizio o stato di senziente per tutto il corpo, cui tiene unito a se (anima). Ed essa l'anima ivi intende ove accadono le mutazioni, perchè ivi le intende colla sua forza intenditrice applicata o presente e pronta per tutto il corpo in esercizio o stato di senziente. Or questo per me non è più chiarore di congetture, ma convincimento che attrice, non passiva è l'anima nell'apprendere tutte le impressioni de'sensi.

578. La spiegazione qui aggiunta potrà riuscire acconcia a precludere i tanti clamori sin qui fatti sul non potersi ammettere transito di operazioni del corpo su l'anima: perchè l'anima stessa coll'investire il corpo, sempre come lo trova nelle sue variazioni, lo apprenderebbe e lo esprimerebbe essa a se stessa, nel che sta l'azione. Nondimeno su tale giunta altri decidano: lo la presento come da essere esaminata per utile più interno, che a me certo par di vedervi.

579. Si avverta però che ammessa tale ultima spiegazione, accadendo impressioni o varîamenti comunque nel corpo; tutta la passività nella origine delle idee pe' sensi terminerebbe nel corpo stesso, mentre l'anima sarebbe attiva in tutto nel primo emetterle, sebben poi queste fossero tali che, emesse appena, la addolorassero con ciò che scoprono: ma questa è sequela, e l'anima in forza dello stato di congiunzione farebbe naturalmente e indispensabilmente quelle azioni per le quali risulta il dolore o pia-

cere secondo lo stato del corpo tenuto unito, e le impressioni che vi sopravvengono per cause interne o esterne.

E giustissimamente scriveva Antonio Genovesi quando nella parte prima della metafisica, là dove tratta della Cosmologia propos. CVII pronunziava: *Itaque satis est si ex una tantum parte sit passio, ex altera actio ut una res alterius anima esse, et dici possit.*

589. E si dee similmente avvertire che l'anima nella perennità dell' agire suo per ottenere l' idea degli oggetti sensibili si troverebbe come colui che agisce in continuato sperimento su lo apprendere la esistenza, e stato della esistenza del corpo suo e suoi rapporti con essa (l'anima), e con i corpi esteriori. E tali apprendimenti sarebbero sempre riscontri di ciò che ha l'anima ritrovato: vale a dire sarebbero sempre indeclinabile prova e certezza e persuasione della esistenza del corpo nostro come degli altri.

581. Tali considerazioni ci abilitano a valutar degnamente il quesito proposto dal sig. D' Alembert con que' detti (1): *in qual modo l'anima si conduca fuori di se medesima per assicurarsi dell'esistenza di ciò che non è lei.*

Un tal quesito non è altro che il chiedere qual sia in sua più stretta precisione il modo con cui l'anima si tiene nel corpo da farne con se stessa quasi un tutto in vita animale.

Quanto abbiamo ora qui finito di esporre fa intendere che l'anima tiene sempre se (anima) unita ossia congiunta per mezzo della forza uniente al corpo suo vivo come ad esterna cosa, tenendovi insieme applicata in tutti i punti della unione la forza conoscitiva in esercizio ed acquisto di senziante, principalmente tra la vigilia per esplorare

(1) Il quesito è così esposto nelle opere di Pavolo Costa imprresse in Parma tom. 1. pag. 52.

tutte le impressioni interne o esterne che al corpo così unito sopravvengono.

In tale collocazione ed abitudine dell'anima verso del corpo, indarno si chiede come l'anima *si conduca fuori di se medesima per assicurarsi dell'esistenza di ciò che non è lei*. Per ottenere tale assicuramento l'anima non ha bisogno di condursi fuori di se. Lo stato stesso della unione sua la tiene come nell' amplesso e nel continuato sentire ed accertamento di una esterna cosa indivisa, o più rettamente indisgiunta, quale è il corpo suo: e lo stato della forza conoscitiva applicata in esercizio di senziente con atti più o men chiari, secondo lo stato del corpo, per intendere quanto sopravviene dall'interno e dall'esterno di esso corpo, tale stato di unione e di forza conoscitiva in esercizio di senziente rende l'anima indeclinabilmente avvertita e quindi certa degli oggetti che lo investono o turbano, o migliorano, sia dall'interno, sia di fuori.

Lo stato dunque dell'anima in realtà di commercio è per lei stato di naturale ed abituale applicazione a sentire fuori di se stessa immediatamente il corpo che tiene a se unito, e mediatamente quanti lo investono fuori di esso, non che debbasi cercare come l'anima che già vi si trova condotta, conducasi fuori di se stessa per assicurarsi della esistenza di ciò che non è lei.

Ma si dee confessare che la grande oscurità dell'argomento riduce anche gl' illustri filosofi a proporre controversie apparentemente nuove e di grande importanza, quando esaminate spirano sotto la ricerca.

ARTICOLO III.

*Come si formino le idee venutone l'eccitamento pe' sensi.
Nesso di queste con gli oggetti esterni:
ed esclusione delle innate.*

582. Vedutosi che l'interno *Io* mentre è coscio a se stesso di essere legato con un *fuori di lui*, quale è il corpo, è realmente principio attivo nella natività delle idee per le mutazioni attuali degli organi sensorj, si chiede: quando io sento, intendo, ravviso in me nata una sensazione, l'anima accoglie entro di se, e sente, ravvisa l'impronta espressa nella sensazione, ovvero è l'anima che in forza dell'eccitamento che in se riceve si trova ridotta ad emettere, e presentare a se la forma della cosa che intende, e quale la intende?

583. Tale è l'ulteriore quesito da risolvere. Preammonisco che, comunque se ne risolva e stabilisca, ciò che l'anima intende è sempre vincolato come seguela ed effetto colla sua causa precedente: Per es. gli odori, i sapori, le armonie, i coloramenti delle cose vedute, il concetto del caldo, del freddo, di liscio e molle, e di rozzo e scabro sono forme indubitatamente espresse nell'anima, non però tali, che stando già ne'corpi, siano versate nell'anima quali appunto vi appajono, o le sente. Imperocchè nè li corpi sentono, nè infondono il senso. La ricerca però non cade propriamente su lo esser sentite, ma su lo esprimere ciò che esprimono. Ora la espressione che se ne genera nell'anima è legata per legge certa colle sensazioni ossia coll'eccitamento comunicato per gli organi sensorj all'anima; non potendo l'anima sperimentare espressione in se diversa da quella che sperimenta alla presenza di queste: e l'eccita-

mento è legato alle cause dalle quali è l'impressione sugli organi sensorj, da potersene argomentare dalle idee provenute pe'sensi nell'anima alle cause interne ed esterne secondo le regole strettissime del concludere, secondo le quali già da noi si concludè l'esistenza de'corpi (§. 102 e seg.).

584. Ora io dico che l'anima è propriamente quella la quale concepisce, stampa, affaccia l'idea nelle sensazioni. Ed a pigliar qualche indizio di luce sul come ciò sia, non sarà vano ricordare l'esempio dato nell'articolo primo di questo capo, intorno la cera in liquore (§. 562): E generalmente, il fluido prende la forma del vase ove è posto: ma la forma presa è del fluido, e si può dire che il fluido la emette e spiega; quantunque senza il vase non la prenderebbe: e ben dall'una si argomenta all'altra. Così è delle idee pe'sensi. L'eccitamento ricevuto importa che l'anima dia segno di ciò che ha ricevuto; e lo presenta e mostra a se stessa. E questo è produr la idea, e lo esprimerla. Questa è la modificazione che sopravviene all'essere suo intellettuale nel modo di esistere.

E per soddisfare più ancora all'intento della ricerca dichiaro più innanzi dicendo: che dessa è l'anima la quale abbozza, forma, conia, in somma esprime a se la idea, ma determinatavi naturalmente dalle mozioni che riceve nelle impressioni fatte al corpo nostro dagli oggetti presenti.

Supponiamo per ora (ciò che per la origine delle idee dai moltissimi si suppone) essere i nervi, piccioli tubi vacui con succo interiore. Chiunque pondera attentamente che per suscitare le idee di oggetti sensibili non vengono ov'è l'anima se non mozioni certe del fluido nerveo, ossia degli spiriti animali contenuti nei nervi e premuti e spinti per le impressioni accadute nel corpo nostro, dovunque accadono, non potrà, penso, non concludere che le idee di tali oggetti son tutte prodotte, cavate, espresse dall'anima con determinazione certa a cavarle ed esprimerle, per ciò

che da essi corpi si opera negli organi sensorj. Imperocchè le mozioni anche le più invisibili, non sono idee, concetti, lampi d'intelligenza (§. 62): e nondimeno idee ne lampeggiano e vivide, e su di oppostissime cose. L'anima dunque è la effigiatrice e datrice delle idee che ella presenta nelle mutazioni de' sensi; non i sensi ne portan la impronta la qual prende carattere e luce, e nome d'idea.

E l'anima è la effigiatrice attuale ed istantanea di queste idee, non che essa già tenesse in se per modo alcuno le forme originali come il sigillo tien la impronta sua propria innanzi che la imprima nella cera o altrove, e la cera la riceve e par sua, eppure le vien dal sigillo. Non è questo lo andar delle cose. L'anima non tiene in se precedentemente queste effigie, come il sigillo le tiene senza dipendenza alcuna dalla cera, o da altra materia ove la imprime. Anzi la espressione fattane su la cera o altrove dipende dagl'incavi e rilievi prevj nel sigillo, e non per contrario. Ma nell'originarsi dell'idea questa è prodotta dall'anima istantaneamente nell'atto, in parità dell'eccitamento venutogliene per causa interna ed esterna. L'anima sarebbe il sigillo il quale (se tanto potesse avvenire) forma e cava esso stesso la immagine, e variabile sempre secondo la materia e l'operazione della materia che investe, ed eccita l'anima, o che l'anima in suo commercio viene esplorando (§. 577), ed apprende. Così il fluido prende la forma de' vasi, ma esso in se la prende secondo i vasi, e senza che precedentemente in se la tenesse.

585. Ma diamo schiarimenti più dimostrativi ancora. Supponiamo qui in terra un corpo qualunque per es. il nostro, presente al sole. Questo versando i raggi sul corpo nostro; il corpo determina, e tramanda fuori di se l'ombra di sestesso, e sempre varia secondo lo stato suo di opposizione verso del sole, e la tramanda tale da potersene intendere qual sia lo stato della opposizione come per la

scienza delle ombre si dimostra. È manifesto che senza il sole e li raggi che ne sgorgano, e se ne affilano, ed investono il corpo nostro, l'ombra non si formerebbe: ma è manifesto insieme che il corpo nostro è quello il quale colla mole sua ne determina e getta e fa uscire ed apparire l'ombra ora da uno ora da altro lato, più o men lunga convenientemente: e quando il sole ci fosse perpendicolare sopra del capo, l'ombra che sen determina, uscendo perpendicolare anch'essa, scenderebbe giù sotto de' piedi.

Così è delle idee pullulanti nell'animo nostro per impressioni fatte nel corpo nostro, e trasmesse fin dove bisogna, al cervello, o più innanzi. L'anima per l'eccitamento che gliene viene, si trova determinata a dover concepire e spiegare in se, direi, quasi l'ombra dell'eccitamento sopravvenutole; ma essa è l'anima che la concepisce, la esprime, ed in se la ritiene, varia secondo l'eccitamento vario. Nelle idee dunque per cause esterne; esterna è la causa o l'impulso, o determinazione a formarle, ma essa è l'anima che le produce, e le emette e le spiega in una maniera piuttosto che in altra, perchè così, non altrimenti, richiede l'intendere suo.

Nell'esempio allegato di paragone tra 'l nascer l'ombra e l'idea vi è questo divario, che l'ombra è determinata per lo esser di corpo opposto al sole non per atto interiore al corpo stesso; laddove l'idea spunta e prorompe per atto positivo della mente stessa, venutogliene pe'sensi l'eccitamento a prodursela: e vi è pure il divario che il corpo opposto al sole getta l'ombra fuori di sestesso: ma l'anima, emettendo l'idea, la ritiene entro sestessa. Non-dimeno il pensiero il quale tien dentro di se lampeggia quasi con proiezione fuori di lei senza che i limiti se ne intendano.

586. Ma questi sono indizj, o tocchi primi di spiegazione: inoltriamoci per quanto ci è dato in parte più re-

condita, veniamo ai principj scientifici pe' quali dee sciogliersi il nodo.

Negli esseri ciascuna facoltà o potenza naturale si può considerare nella idoneità matura e piena per operare o prima di tale pienezza, e si può considerare nell'atto stesso dell'opera. La potenza nella idoneità matura e piena per operare fu detta nelle scuole potenza *in atto primo*; ma considerata nel fatto stesso dell'opera fu detta potenza *in atto secondo*: ciò che precede nell'ente a tali due stati è detto semplicemente *potenza*. Per es. un uomo innanzi di apprendere l'arte del dipingere si troverebbe colla potenza per dipingere, ma senza la idoneità matura e piena per eseguirlo: appresa però l'arte in sua bastanza, egli si troverebbe colla idoneità matura e piena e pronta per dipingere, e si direbbe che tien la potenza *in atto primo*: quando poi col vigore di questa si mettesse a dipingere di fatto per es. un Alessandro, un Ciro, o qualunque altra cosa, egli allora si troverebbe colla potenza nell'atto secondo. Tale sarebbe il linguaggio delle scuole, oscuro alquanto con quegli atti *primi* e *secondi*; ed in ciò che si ha innanzi dell'atto primo. Ma il linguaggio teologico e filosofico insieme è consacrato (1) dall'uso de' nostri maggiori.

Premessa tale sposizione, è visibile che la potenza non opera se non si trova nell'atto primo: perchè altrimenti le mancherebbe la idoneità matura e piena e largitrice del

(1) Anton. Genovesi T. V. Element. Metaphysic. Dissert. 2. *contra mundi aeternitatem in responsione ad V. Procli argumentum.*

La potenza matura e piena intanto si chiama potenza *in atto primo*, perchè allora presenta la prima volta in se stessa aspetto definito di essere ciò che deve per cominciare e farne seguire gli atti che ne son proprj: i quali son chiamati *secondi*, perchè presuppongono sempre quel primo, nè si possono con quello confondere.

suo fecondamento per operare. Così il pittore non dipinge, come è l'arte, se non abbiasi procacciato la perizia per dipingere: ma giunto a questa ne cava e forma gli atti, quanti, e quando vuole. Ed ei pennelleggia i Ciri e gli Alessandri, e quanti son altri, insigni per armi e per imperi. Chi è qui che delinea, abbozza, opera e ricava e produce le rappresentanze di ciascuno di questi? È l'artefice nella sua potenza in atto primo. Da chi viene determinato a formarli? Egli viene così determinato per eccitamenti avuti, comunque, anche per altre figure di que' valorosi: ma le figure eccitanti non sono quelle che il nuovo pennello impronta, e colora, colla idoneità sua matura e piena. E quel dipinger di fatto, quelle pitture eseguite, dimostrano sempre la potenza già corsa all'esercizio di se stessa.

Veniamo alle idee, principalmente degli oggetti esterni, dopo perfezionati i sensi. Nell'anima la facoltà per intendere è potenza naturale e posta nell'atto primo, quanto a cavare le idee di oggetti sensibili e presenti. Questi ne sono gli eccitatori per la impressione che fanno su gli organi sensorj: ma l'anima che nella sua potenza per intenderli si trova in atto primo, l'anima è quella che viene determinata ad intendere, ed intende, ed in se rappresenta ciò che intende, e non può non intendere convenientemente agli eccitamenti che sperimenta nella sostanza sua; come l'occhio non può non vedere secondo che la presenza di oggetti illuminati richiede. Così va la formazione delle idee: propriamente la potenza intenditrice le concepisce, determinavi e circoscritta dalle impressioni esterne, vedendo ciò che ella fa, quantunque naturalmente, non trovandosele fatto per fortuito e cieco risultamento.

587. Chi vuole chiarirsi più ancora che dessa l'anima è quella che abbozza e stampa le idee convenienti, natone dagli oggetti l'eccitamento pe'sensi, avverta che tali idee spuntano nell'anima co'rapporti sentiti delle parti a costi-

tuire un tutto, anzi la bellezza o deformità di esso. Per es. è presente un cavallo a' miei occhi, questi ne sono commossi, e sorgemi la idea del medesimo. Or le parti del cavallo gambe, testa, dorso, l'anima le vede e le intende come concorrenti a dare la unità di un tutto coll'armonico stato, e fin col brio di quel quadrupede: laddove le parti del medesimo, espresse per l'occhio starebbero l'una a lato dell'altra, ma senza il confronto donde risulta il concetto e la unità del tutto tra la vivacità del brio che vi riluce. La quale unità di un tutto, anche in sua bellezza, esprimendosi pur nelle altre idee di oggetti sensibili per es. di un albero, di un uomo, di una fonte ec.; si rende più che manifesto esser l'anima quella che per se stessa, spicca, articola, e presenta nella unità del tutto ciascuna idea secondo lo intender suo tra l'impressione fatta dagli oggetti ne'sensi nostri.

E troviamo consentire in ciò pur le spiegazioni del gran meditatore santo Agostino. Imperocchè nel libro X. cap. V. de *Trinitate* scrive: *che non potendo l'anima prendere entro se stessa gli amati oggetti esterni ne convolve e preda le immagini dopo aversele fatte in se di se stessa: factas in semetipsa de semetipsa: dat autem eis formandis quidam substantiae suae.* E se l'anima perfino dà qualche cosa dell'esser suo nel formare a se le idee de' cari esterni oggetti, indubitatamente ella a se le forma ma con riscontro certo agli oggetti, onde sieno quelli che amava (1).

588. Niuna idea di oggetti esterni è necessaria all'anima per divenire sul principio potenza in atto primo af-

(1) E nel lib. 12. §. 33. de *Genesi ad litter.* scrive: *quamvis prius videamus aliquod corpus quod antea non videramus, atque inde incipiat imago ejus esse in spiritu nostro quo illud cum absens fuerit, recordemur: tamen eandem ejus imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit celeritate mirabili, quae ineffabiliter longe est a corporis tarditate.*

fin di emettere gli atti d'intendere : perchè se taluna idea fosse a lei necessaria, questa sarebbe natural terminazione della potenza stessa. Ora in sostanza semplice come l'anima, la potenza è considerata decorrere e decorsa nel primo stato alla terminazione sua per ciò che è essa sostanza e potenza, e non per ciò che non sono essa sostanza e potenza. Dunque niuna idea di oggetti esterni è necessaria all'anima per divenire potenza intenditrice in *atto primo*. Così la luce per esser luce ed illuminare nella natural forma sua non ha bisogno di esser prima configurata con esprimere in sè stessa piante, metalli, uomini, o ciò che altro si voglia di esterno e sensibile.

589. Appena però si troverà con qualunque delle idee relative ad altri esseri, dovremo concludere passata già l'anima all'esercizio della potenza, come il pittore tra 'l dipingere, e dopo.

Per tanto se porrò che nell'anima sia l'idea per es. di unità, di sostanza, di Ente indeterminato ecc.; dovrò tenere certissimo che ella è già passata all'esercizio della potenza intellettiva per ottenerle, o dovrò presupporre che queste chiamate idee non sono che voti nomi: ma se per idee si riconoscono, ripeto, sarà necessità confessare che la potenza in suo stato maturo e pieno, ossia perfetto, è già passata all'esercizio degli atti suoi.

590. Coloro dunque i quali annunziano che queste o simili idee sono ingenite (innate) e preesistono senza opera dell'anima insegnano che preesistono in lei senza opera sua idee che certissimo frutto sono della potenza sua matura e piena per transito fatto a produrle: cioè insegnano che l'operato è senza operazione.

E quando tentano dar persuasione che le nostre idee sono coniate e portate all'ultimo finimento in virtù di quelle o con talune di esse non direbbero se non supposizioni concepite dal non essersi, qui almeno, abbastanza notati i

confini di ciò che è potenza matura e piena per operare, o di ciò che è potenza matura e piena nello stato degli atti suoi. Imperocchè esse sono originate, anzi che preesistano ingenite, o comunque, per servire alla formazione di tutte.

Aggiungo che le idee suscitate pe' sensi provengono tutte da oggetti determinati: e però non abbisognano esse affatto di altra idea qualunque universale onde prendano forma circostanziata e propria.

E chi volesse dirci che tali ingenite idee, o semi di idee, li ha Dio inviscerati nell'anima, mostri la necessità in Dio per ciò fare, non apparendone alcuna nell'anima (§. 588). Ma come senza che questa necessità sia nell'anima, avrebbe Dio, e per l'anima? Il presumerlo è fuori di regola, e si abbandona; e si tien fermo quanto si è già detto.

Diremo altrettanto de' giudizj. Nell'anima in sua origine non preesistono giudizj innati universali da essere applicati alla formazione di altre idee o giudizj. Imperocchè tutti li giudizj presuppongono le idee su le quali si aggrano. Ma idee ingenite non si hanno (§. 590). Dunque nemmeno giudizj ingeniti da servire comunque alla formazione di altre idee, o giudizj, quanti sen possono mai concepire.

591. Ma nel cavare le idee per le sensazioni vi può essere un ordine il quale ne presuppone altre già cavate. Consideriamone un qualche caso, onde vedere come lo emetter la idea è dell'anima per incontri determinati. Consideriamo lo stato di chi ascolta parlare. Egli non ode che suoni staccati, e distinti di sillabe, e di parole in una determinata congiunzione, la quale non era nell'anima sua. In questa si trova soltanto la general cognizione delle sillabe e delle parole acquistata già innanzi: ma quando ella ascolta i suoni di sillabe e di parole in determinato congiungimento essa appunto viene emettendo o formando la co-

noscenza che non aveva di ciò che ascolta. Altrettanto si può dire di chi legge la prima volta una stampa. Costui non aveva nell'anima il tutto determinato de' pensieri che legge, ma soltanto la nozione, non ingenita ma guadagnata già innanzi, di sillabe, e di parole, e di altro che bisogna; e nell'atto della lezione viene articolando, e formando il concetto delle parti e del tutto che legge, e dee contemplare.

E consideriamo ancora chi scrive sotto dettatura: poniamo che egli ascolti il suono della parola *Roma*. Questo suono non è la scrittura, eppur lo scrivente che lo ascolta, conoscendo già la corrispondenza tra sillabe pronunziate e scritte, o da scrivere, emette con derivazione certa; e cava per esprimerla in iscritto una forma (*Roma*) la quale non esisteva, e la quale è segno certo e determinato ad esser tale, e non altro, della parola ascoltata.

Ora è visibilissimo in queste idee derivative lo intervenire dell'anima a formarsele e presentare. E se essa l'anima le abbozza e conia nel suo procedere, direm che pur essa le abbozza e conia nelle primissime ed originali mosse per sensazioni ed affezioni che glie ne avvengono; perocchè sempre sono cavate per impulso di sensazioni.

592. Tra le origini però delle idee che la mente cava per sensazioni immediate come di un cavallo, di un uomo ec., e tra le derivative ora dichiarate si ha questo divario, che le prime le cava istantaneamente e necessariamente senza uso deliberato dell'intendere suo, laddove nelle altre si ha questo uso deliberato.

Quando il geometra descrive le figure per es. triangolari, quadrilateri, sferiche ec. ha bisogno di stromenti, di perizia, e di tempo: ma quando le vede già formate egli le vede in un lampo, come in un lampo gl'imperiti le vedono. Possiamo dire che l'anima quando ricava le idee sensibili non derivate è come il geometra che vede le figure

già descritte, e non come il geometra che sta per descriverle; ma quando dee concepire le idee derivative indicate somiglia il geometra che sta con gli stromenti suoi per descrivere le geometriche forme.

593. E se alla formazione delle idee primitive per sensazioni non interviene uso deliberato dell'intendere, è chiaro che l'offizio del filosofo il quale deliberatamente procede, comincia, come Lok insegnava, dopo queste e su queste, e non prima, dove l'arte sua niente potrebbe. Manuele Kant Metafisico Prussiano volle insegnare il contrario, e filosofò tra le nuvole ove perdesi il guardo, e lo accertarsi (1). Ma di lui diremo altra volta (vedi §. 720 e seg. 1081 e seg.).

594. In tali discussioni lunghe, sottili, implicate fu detto ancora: come l'anima forma, esprime in se tali atti? come rappresenta colori o forme, come gli odori, i sapori, i suoni, e con tanta varietà di maniere ella che non ha mai di ciò nulla saputo? Non sarebbe questo propriamente un creare? o veramente non sarebbe per essa un saltare a far cose che la sorpassano?

Or si risponde che il creare è cavare di niente il soggetto e sue maniere di esistere (§. 161): e così creata direbbesi l'anima perchè cavata è di niente la sostanza di lei co'modi dell'esistere suo: ma nel caso nostro l'anima è già soggetto esistente, e sostanza, quando essa cava e forma ed esprime in se stessa le idee secondo gli eccitamenti che gliene vengono, e li quali sono a lei determinazione per sorgere a capire e rappresentare come capisce e rappresenta. E però niuna real creazione si ha nel formare le idee come essa le forma nella occorrenza. La nostra mano tiene la idoneità di prendere e stringere, e si

(1) Kant a torto rimprovera su ciò Lok nel tom. 2. pag. 194 ediz. di Pavia.

configura secondo gli oggetti ai quali si applica in tante e tanto varie maniere, e niun chiamerebbe creazione tali articolamenti, e variabili stati della mano. La facoltà pensatrice è la facoltà o potenza di cavare i concetti cioè gli atti del pensare secondo gl'inviti o stimoli, o riduzione a ciò fare. Or non fu mai salto il transito di una potenza a far gli atti suoi, come non è salto per la mano articolarsi a prendere, per es. un pane, una moneta, un pugnale ec. con tante variazioni di atto.

Il chiedere poi come, o perchè la potenza pensatrice sappia cavare o formare i concetti delle cose, è chiedere insieme come o perchè l'anima, e così una cosa qualunque, sia quello che è per se stessa. Or tale ricerca, come già fu indicato, è anteriore alla condizione di filosofo, il quale presuppone le cose massimamente semplici come l'anima, costituite in se stesse ad essere ciò che sono nello stato di possibilità, e di esistenza.

595. Che se l'anima, venutogliene l'eccitamento, impronta, abbozza, affaccia essa stessa le idee, convenienti agli oggetti esterni; dovrem concludere tanto più necessariamente che essa pur cava, esprime, e forma li concetti, o le idee le quali sperimenta venirgliene paragonando, e meditando interiormente se stessa, le sue proprietà, e le idee già raccolte per le impressioni ne'sensi. Perocchè lo stato, i concetti, e le idee da essere così meditate si trovano sotto l'interno suo sguardo senz'altrui mediazione.

596. Ma su queste è più facile il concorso degli scrittori a consentirle formate per l'azione della mente. Ognun vede che tale facilità maggiore vien da questo che l'anima allora ricava le idee da ciò che tiene sotto l'interno sguardo suo. E se questo è, ne argomento che nella spiegazione da noi data ne avremo guadagnato tale facilità pur su le idee che diciamo abbozzare e stampare essa l'anima, e presentare a se stessa per le impressioni sopravvenute agli or-

gani sensorj: perchè queste si fan propriamente su la forza unitiva secondo che tiene congiunte all'anima le parti variate del corpo: e perchè fatte su la forza unitiva; segue ne affezione nella sostanza stessa dell'anima considerata come sostanza, per essere tal forza derivamento naturale ed immateriale di essa, come tante volte abbiain ricordato (§. 575). E però essa l'anima colla sua facoltà senziente o intenditrice, anche allora per modo siffatto intende, esprime ne' suoi concetti cosa che tiene in sestessa sotto la intellettuale sua veduta, quantunque necessaria ed indeliberata sia questa veduta, e suo frutto.

La spiegazione dunque che abbiaino indicata scopre e mostra nell'anima lo stato il quale era da mostrare col transito naturale a produrre e presentare in sestessa l'espressione delle idee: ciò che remove e dissipa tutte le sospizioni di creazioni, e di salti, nella generazione delle idee, venutogliene l'eccitamento pe'sensi.

597. Ad eguale conclusione si vien pure se l'anima mentre tiene il corpo colla sua forza unitiva concepiscasi osservare e sperimentare per sestessa tutte le mutazioni sopravvenienti al corpo e sue parti senza che il corpo versi ed intruda entro lei le impressioni (§. 577 e. seg.). Imperocchè l'anima allora anzi che essere *affetta* e toccata nella sua forza unitiva, sarebbe toccante con questa forza, pigliando essa in se medesima quanto sarebbene venuto nello essere stata toccata.

E questo è che nell'ordine presente rende possibile all'anima lo stato della esperienza esterna: o con altri termini, questo è che costituisce il *gran ponte*, come da altri si direbbe, per cui l'anima, come ora si trova, *si conduce al di fuori*. Vedi il §. 581.

598. La scuola peripatetica nell'esaminare la formazione delle idee concepì due intelletti l'uno *passivo* detto ancora *possibile*, e l'altro *agente*. Ma niun forse saprebbe

distinguere abbastanza i caratteri e gli offizj di questi due intelletti, massimamente di quello chiamato *agente*, e dove si trovi. E fu chi disse che l'intelletto *agente* è uno, comune per tutti, e separato da tutte le anime, in modo che per altri era Dio stesso. Se ne ha l'indizio e la fluttuazion de' pareri nella *Metafisica* di Antonio Genovesi (1). Nelle nostre spiegazioni riesce insussistente ed inutile tutta quella disputa, e sua discordanza. Essendo l'anima essa stessa principio attivo nella origine e formazione delle idee, anche allor quando riceve gli eccitamenti pe'sensi a concepirle e presentarsele (§. 577). Sorprende che per ispiegar la natura tanto dalla natura si deviasse!

La partizione di questi intelletti e la funzion loro fu pur essa che, in parte almeno, rese men cara e sospetta la spiegazione peripatetica sul commercio del corpo coll' anima. Noi saremo contenti, che pur questo inciampo sparisce, intorno al fisico influsso, realissimo nella natura.

ARTICOLO IV.

*Si cerca se le idee sieno immagini delle cose e quanto :
 Divario tra le idee nostre e le divine: ed in che modo
 le divine sieno immagini: e finalmente se possa
 qui aversi naturalmente la idea di
 Dio veduto.*

599. **E**ssa è dunque l'anima che al giungere gli esterni impulsi, o sensazioni ne cava e ne esprime la idea conveniente, non che le sensazioni ne portino, e ne versino entro lei come espressa la forma che sen dee contemplare Ond' è che qui nasce il bisogno di cercare se almeno le

(1) Element. Metaphis. 3. part. prop. 32.

idee stesse cavate dall'anima sieno immagini delle cose per le quali ci viene la sensazione.

Volgarmente, massime in passato, le idee, comunque le riputassero nate, si prendeano per immagini e similitudini delle cose, come larghissima testimonianza ne fanno le opere degli scolastici: e la stessa filosofia di Lok si reputa assai confinare con questa sentenza (1). Ma presupporre in tal modo non è muoversi convenientemente a cercare la natura in suo stato. Imperocchè per idea si vuol significare maniera, forma, o terminazione ultima nell'atto di pensare, d'intendere, di conoscere (§. 560 e seg.): nè tali maniere negli atti di pensare, d'intendere, di conoscere, presi generalmente, includono la condizione d'immagine rispetto agli oggetti. Laonde se taluna idea porta lo essere d'immagine delle cose convien definirlo per giunte nuove, illustratrici di tanto col potere de'raziocinj.

600. Nel fare però questo premetteremo sempre, che non tutti gli oggetti sensibili li quali operano su gli organi sensorj vi operano collo stato d'immagine o di figura. Gli oggetti visibili, in quanto son da vedere, vi operano collo stato, dirò, d'immagine in superficie più o men chiaramente: ed imperfettamente anche le cose tangibili, in quanto sono toccate o toccano, pur vi operano, dando a conoscere la maniera colla quale son terminate, come una interna resistenza per ogni verso. Ma i suoni, gli odori, i sapori, il caldo, il freddo, le apprensioni de'pesi non sono risultanze d'immagini. Questi, anzi che spiegarsi come superficie, sembrano scendere più addentro nell'anima, e ricercarla, e impegnarla quasi concentrandola ad un termine interiore, che niuna sa raggiungere. Cosicchè la domanda se le idee sieno immagini o somiglianze delle cose è troppo estesa, anche in rispetto agli organi sensorj, li

(1) Cousin *Cours de l'histoire de la philosophie* leçon 21. T. 2.

quali sono commossi, corrispondentemente è vero, ma non sempre a forma o condizione di figura delle cose.

Egli è poi certo ugualmente che gli universali non sono costituiti per mezzo delle immagini loro: non dandosi affatto queste immagini di universali, posti da parte gl'individui, anche sensibili, se da questi si passa a quelli. Ma tale osservazione qui trascende il proposito.

601. La cosa pensata poi se nel pensiero tien forma d'immagine, non si trova nell'anima come una pittura su di una superficie. Imperocchè la pittura presenta sestessa a chi la contempla, ma niuna parte sa dell'altra, niuna paragona se colle altre, o col tutto, e ne conosce i divarj: anzi nemmeno il soggetto di cui è la superficie intende quell'effigiamento, e ciò che importa: laddove ne' concetti dell'anima, siano o non siano immagini, vi è tutto questo più o men largamente: ossia vi è quanto equivale; perchè l'esposizione delle idee è concentrata in atti d'intendimento. I concetti dunque dell'anima eccitati da oggetto sensibile, se han forma d'immagini, assai differiscono dalle immagini espresse pe'tocchi del pennello, o di altro, in superficie. Queste sono immagini a fior di apparenza, e diciamo immagini inanimate e morte: le altre sono immagini vive, e veggenti insieme con chi le possiede.

602. E se le idee fossero immagini; nemmeno si potrebbero riguardare come quelle che si formano per es. di una rosa, di un pomo, di un uomo, dietro o davanti gli specchi: perchè queste sono formate in noi dalla riflessione della luce, non sono maniere di esistere degli specchi medesimi, con variazione nelle loro superficie, laddove le idee sono maniere di esistere indotte nella sostanza pensante, comunque indotte vi sieno; e le immagini spariscono affatto dagli specchi, tolta la presenza degli oggetti o della luce: ma le idee si ritengono, e si possono ritenere nell'animo, anche dopo rimossi gli oggetti.

Aggiungi che mentre queste son tali nella visione interiore dell'anima rappresentano lo spettacolo degli oggetti sensibili espresso fuori di essa e nell'azione successiva e varia, propria di ciascuno, per es. del ruscello che corre e s'increspa, de'rami delle piante, i quali al percuoter de' venti s' incurvano e risalgono, del bestiame che pascola, che scherza, che si attruppa, o si sbanda: caratteri li quali affatto non possono articolarsi per immagini indotte in superficie della materia per gli artifizj del pennello, o di altro.

E questo parimente avviene perchè le idee sono espressione o termine dell'atto d'intendere: e l'atto d'intendere si varia secondo che variasi nell'anima l'esterno eccitamento per intendere. Un oggetto da lampeggiar nell'anima per immagini, vi lampeggia non con una sola mostra che faccia di sestesso, ma con molte e molte: ciò che meglio concorre a farle conoscere l'oggetto sul quale s'intrattiene. E mentre la rappresentanza è doppia, nell'anima e fuori; negli specchi è sempre in tutto esterna cosa: dico esterna immagine di esterno oggetto.

Nelle immagini materiali evvi l'estensione come il potersi questa misurare. Ma chi potrebbe mai trovare o adattare la estensione, e questa capace di misura, in una qualunque idea, descritta nella mente, e considerata come idea propriamente?

603. E qui si avverta che tale differenza indelebile d'immagini fa novamente ravvisare che le anime umane non possono essere ciò che è la materia: perchè in questa non possono aver luogo le immagini quali appajono e dispaiono, o si restano nelle anime.

604. Democrito, Epicuro, e loro seguaci concepirono tutte le idee come immagini delle cose, e concepirono che queste immagini escono a somiglianza di spoglie tenuissime delle cose quasi come quelle lasciate dalle serpi, e volino per ogni parte, e pe'sensi penetrino al cervello e vi

prendano luogo e stato d'idee. Lucrezio nel suo poema *de rerum natura* espresse leggiadramente tale spiegazione assai frivola su la origine delle idee: ma oggi appena sarebbe da ricordare, come logora dalle disapprovazioni de' secoli. Fittizie son quelle immagini, lo svolgersi da' corpi, e lo intrudersi pe' sensi al cervello, ove stivarsi, e star come idee, senza che intendasi di chi sarebbero idee: Le idee come si è spiegato, non sono idee da sò, ma sono terminazioni e maniere di esistere della sostanza pensante: nè queste si possono tutte alla rinfusa pigliar come immagini (§. 600) e molto meno quali sono le immagini espresse dall'arte in superficie (§. 601). Or questo è dire che non possono essere volatili spoglie e superficie le quali si staccano dai corpi e corron per tutto. Ma secondo que' filosofi l'anima stimavasi materiale, e non semplicissima, quale si è da noi dimostrata: e di qua nascea quel romanzo di spiegazione.

605. Ma distinguiamo ancor meglio. Se le idee nostre eccitate pe' sensi sono immagini, propriamente potranno esserlo delle sostanze sensibili secondo che operano su' nostri sensi, anzi che delle sostanze medesime considerate senza che vi operino, perocchè l'eccitamento a noi dato vien dall'operare delle sostanze sopra de' sensi non dalle sostanze senza le operazioni. E queste applicate su noi; trovasene investita la sostanza stessa dell'anima: e la virtù pensatrice di lei ne intende, e ne esprime ciò che significano (§. 584 ec.).

Al più dunque, se le idee portano la somiglianza delle sostanze, o diciam degli oggetti sensibili, potrem considerarla come espressiva delle sostanze secondo che operano su noi, e non per ciò che sono immediatamente in se stesse. O, se tanto ci è dato, potrem dalle forme espressive delle operazioni passare ad intendere quelle delle sostanze composte, visibili o tattili, se intorno a queste appunto volgesi la ricerca; passare dico ad intenderle con dedu-

zione: ciò che non è presentarsi nelle idee, come in origine, la immagine delle cose.

606. Mentre altri, trascurato il distinguere nostro, tenean tutte le idee per immagini, altri per la inavvertenza stessa scorsero non solo a negare che le idee sieno immagini, ma sino a dire che prendere per immagini affatto non si possono: perchè secondo essi a prenderle per tali bisognerebbe prima conoscere gli oggetti per sestessi, e poi confrontarli colle idee per intendere se diano o no la rappresentanza. Ora essendo certo, diconó, che noi non conosciamo gli oggetti quali sono per natura in sestessi; conseguita che nemmeno possiamo per modo alcuno concludere se le idee, le quali acquistiamo per sensazione, a quelli somiglino. Anzi aggiungono, che quando pur si potessero conoscere gli oggetti in sestessi nell'assoluto esser loro, sarebbero inutili le immagini, cioè non si darebbero. Per le quali cose divulgano che le idee nè sono immagini degli oggetti, nè prendere per immagini si possono.

Ma in tale argomentare è falso il dire che se conosciamo gli oggetti per assoluto, inutile ne sarebbe, nè darebbesene la immagine. Perocchè sempre il conoscerli porterebbe affezioni o maniere d'intendere espresse nella mente, cioè porterebbe delle idee, e su queste si discute se sieno immagini. Indarno dunque suppongonsi le idee come inutili nel caso indicato, e dal supporle come tali si oltrepassa ancora ad escluderle come immagini.

Finalmente il retto filosofare non insegna già che le idee sieno immagini degli oggetti presi per assoluto: ma delle operazioni che essi fanno su noi, e mediatamente degli oggetti per quanto si può da queste raccogliere, come circa gli oggetti visibili o tattili. Altronde l'anima nelle sensazioni nate per questi vede assai chiaramente tra suoi concetti implicarvisi pur quello di figura e d'immagine, quantunque delle sole esteriori sembianze.

607. Qualunque però sia lo annodarsi delle idee al di fuori di noi; egli è certo che tutte han per oggetto l'ente reale o possibile: perchè su questo e sue combinazioni si fonda o rigira tutto il pensare (§. 96); e le idee sono tutte maniere di pensare.

608. Hanno poi le nostre idee per oggetto l'ente, ma variabilissimamente secondo che vi sono eccitate pe' sensi o per la contemplazione della mente in se stessa, o per ambedue le sorgenti insieme conferite. E quindi ora pensiamo al pomo, alla fronda, al capretto, ora al pesce, alla nave, ora al sole, alla luna, ed ora per mentali deduzioni fattevi pensiamo all' ente indeterminato, cioè considerato come il nudo possibile senza i contorni individuali, o con questi ancora ma senza la giunta dell'esistenza. E tale variabilità la sperimentiamo tutti; non che siaci dato persuadere il contrario.

Così l' intelletto nostro, il qual vede sempre le idee, vede e deo vedere in esse l'ente, ma come esibito, e divisamente, e per mentale sforzo aggiuntovi, non come l'Essere stesso, ed in una indispensabile visione anticipata, ed immobile.

609. A meglio delineare le idee col debito rapporto allo stato d'immagini rifletteremo che le idee divine sono forme *archetipe* (originali) esemplari delle cose: perchè se in Dio non avessero preceduto tali idee; nemmeno vi sarebbe stata cosa da esprimere nella creazione. Or questo fa intendere che le cose create sono vera e pienissima immagine delle idee di Dio, delle quali sono in tutto la espressione.

Ma in noi è tutto l'opposto: perchè le idee nostre avvengono dalle cose create, e non le cose create dipendono dalle idee nostre: vale a dire nelle idee nostre ci è quanto gli oggetti esterni ci somministrano da esprimere pe' sensi, e non la totale espressione loro: cioè lo stato d'im-

magine è per cenni e preludj dove più dove meno, e non mai luminoso e pieno quanto può essere, anche dove gli oggetti operano sopra di noi con determinazione d'immagini.

610. Scrisse Cudwort (1): *Lo stesso Dio creatore ex NIHILÒ delle cose non può avere altre cogitazioni da quelle che in lui sono AB ETERNO, ovvero formar nozioni di cose la cui esistenza non sia possibile.* Egli è verissimo che non può Dio produrre in sè idee o concetti i quali non abbia: perocchè fin dalla eternità esaurì tutti i concetti, cioè di tutto l'Ente. Non è però detto giustamente che non possa formar nozioni di cose la esistenza delle quali non sia possibile. La nozione può formarsela: potendo, anzi dovendo conoscere ancora ciò che ripugna: perchè conoscerlo è vedere ciò che segue da' possibili se si congiungano, non è congiungerli, e tenerli congiunti: ma la esistenza importa tale congiunzione, e però questa non si può avere, e non la nozione, circoscritta come fu detto.

611. Al subjecto in che siamo venuti accompagniamo pur questa non inutile giunta: cioè niun può avere qui in terra naturalmente la idea di Dio veduto. Conciossiachè essendo egli semplicissimo non è sottoposto a colpi e riflessioni di luce, nè senza un tal mezzo, possiamo, cinti come siamo dal corpo, vedere naturalmente oggetto alcuno, e molto meno i semplici, e per incomparabile semplicità, quanta in Dio ne veneriamo.

612. Anzi tanto siam lungi dal potere aver noi naturalmente qui in terra la idea di Dio veduto, che egli è sovraneamente invisibile per sestesso a tutti gli esseri finiti, anche sublimissimi rispetto a noi. Perocchè ciascun Essere finito nel vedere anche intellettuale ha prendimento finito. Ora Dio presenta dovunque nell'essere suo la infinità: Come dunque invaderlo, e tenerlo con presa o vista finita,

(1) *Sistema Intellettuale* ediz. di Pavia tom. 4. §. 76. 77.

qualunque? Così paragonando le nostre alle incomparabili cose, chi tentasse con un piano, tutto levigato, afferrare un globo perfetto rimarrebbe senza presa perpetuamente. L'argomento addotto è generalissimo, o contiene io penso la cagion vera delle invisibilità di Dio, rispettivamente a tutti gli esseri finiti, non che possiamo noi mai giungere naturalmente qui in terra ad avere la idea di Dio veduto.

613. E la sovrana invisibilità di Dio ci riconduce a concludere nuovamente che lontanissima dal vero è la ipotesi di Malebranche del vedersi in presente da noi tutte le cose in Dio: perocchè a poter tanto bisogna rimuovere e sorpassare la suprema invisibilità di Dio: sorpassamento il quale non si effettua se non in forza di prodigj. Ed egli, l'ottimo Padre, ci dee parlare della origine naturale delle idee, non di quello che sarebbe possibile per sovranaturali concessioni.

ARTICOLO V.

*Su la veracità e fallacia de'sensi. Differenze individuali:
e come la ragione universale vi si conservi.*

614. **F**ra le tante questioni per le idee sorse pur questa: cioè se li sensi, ossia gli organi sensorj, sieno veraci o fallaci: e si ebbero per veraci se portano immagini conformi alle cose; ma per fallaci se ciò non adempiano. E grande fu l'ammasso de' fatti e delle osservazioni che si recarono dall'una e dall'altra parte per combattere interminabilmente, datovi principio fuori di regola.

Or si dee rispondere che la dimanda non ha luogo: perchè gli organi sensorj trasmettono all'anima eccitamenti per le idee, e le idee non includono generalmente per se stesse il carattere d'immagine relativamente alle cose, ma

convien definire per gli aggiunti quando, e quanto possa ciò essere, come nell'articolo precedente fu dichiarato.

615. Tutte dunque le opposizioni accumulate a mostrare la fallacia de'sensi sono fallaci esse stesse; perocchè la condizione degli organi sensorj non è quella di trasmettere all'anima le immagini delle cose, ma sibbene quella di trasmetterle eccitamenti pe'quali ella commossa nella sostanza sua spieghi la sua virtù pensatrice apprenda, e conosca le mutazioni attualmente avvenute negli organi del corpo che la circonda e per quali cagioni, cioè per quali oggetti e come vi sieno avvenute. Se poi ella trascorre tale dimensione, e si abbaglia nel concludere, la colpa è sua non de'sensi, ossia non degli organi sensorj.

Per es. la luce diretta o ripercossa vien dagli oggetti a noi per linea retta con vivezza più o men grande secondo le distanze. Or supponiamo che la luce per la rifrazione inclinandosi, muti direzione; noi riferiremo l'oggetto a certa distanza, secondo la nuova direzione, e non dove questo si trova propriamente. E mille aberrazioni accadono appunto per questo: per es. il sole appare su l'orizzonte prima che giungavi, e dopo ancora di essere tramontato ec. ciò che è pur della luna, e delle stelle: per la stessa ragione a chi dalle rive guarda il mare, sembrano la superficie de' lontanissimi tratti assai più elevata, che non la prossima a lui. Ma l'abbaglio sarà della mente non degli occhi li quali additano come sono stati investiti, e non altro. Il cielo con le sue stelle par muoversi dall'oriente verso l'occaso, e pure è la terra che ruotasi attorno dell'asse suo dall'occaso all'oriente.

Così taluni detti *ventriloqui*, nello ispirare (1) inflet-

(1) Caldani *Institutiones Physiolog.* §. 172.

tono, ed appoggiano a' denti (1) la lingua per modo che formando parole pajono queste venire come lontane, e fin di sotterra, dalla parte ove è rivolta la faccia di chi le pronunzia, senza farne conoscere la origine. L'organo della voce è formato in questi come in tutti: e non è vero che traggano parole dal ventre. Appartiene a noi l'esaminare se tali vocali apparenze sien d'artificio; o nostra sarà la colpa di restare delusi (2).

Talvolta chi si trova con braccia o gambe recise, sperimenta dolore, come le avesse ancora. Questo è, perchè le parti residue ne sono per lo variarsi del tempo o dello stato stesso del corpo così commosse, come se quelle esistessero ancora. E concludere altrimenti è dare ai sensi ciò che non danno.

616. E spesso gli abbagli li quali ascriviamo ai sensi nascono da giunte manifeste che vi fa l'anima. Sovvente al vedere le mosse di un uomo, ci par vedere tutte quelle dell'amico, e ne concludiamo la presenza: e talvolta ci moviamo ancora per salutarlo. Non è qui l'immaginazione che al veder poche mosse vi associa pur le altre che mancano?

Nel leggere noi riceviamo l'eccitamento conveniente, eppure spesso, massimamente in età grande, ci avviene di pronunziare una parola per l'altra. Or lo sconcio risulta da questo principalmente, che spesso leggiamo in parte a memoria, ovvero indovinando ciò che debba essere scritto, anzi che con la esatta applicazione degli sguardi: e però l'eccitamento per gli occhi fu più supplito che ricevuto, o certo fu sopraffatto dal precorrere della mente.

(1) Sommerring. *Fabbrica del corpo umano* t. 6. §. 96. Adelon *Fisiologia dell'uomo* Tom. 3. pag. 251 ec. contraddice anche a tali spiegazioni.

(2) Secondo che scrive Adelon nel luogo citato si ebbero de' Medici, ventriloqui essi stessi, eppur non seppero assegnare congrua spiegazione dell'artificio che adoperavano.

Costi quando dopo poche voci di chi ci parla diam vista di aver capito, mentre non abbiain capito ciò che si vuole; l'errore è della mente che supplisce i concetti, non delle orecchie le quali riferiscano tutt'altro da quello che debbono.

617. Ed è tanto alieno che noi possiam dolerci su la illusion de'sensi che la natura non ce ne ha dato uno solo ma varj, onde rettificare le apprensioni di uno col soccorso di altro, per es. le illusioni della vista si riparan col tatto se ci sia dato applicarlo: i difetti del gusto coll'odorato. L'udito fa riconoscer la voce se la vista mal distingue i sembianti.

618. Ricorderemo poi che in tutti gli uomini si hanno i divarj individuali d'intelligenza e di organi sensorj, donde non possono non risultare nulle picciole differenze in concependo le sensibili cose. E noi dovrem tenere tali individuali differenze come necessarie limitazioni di natura, che non confonde sestessa. Tanto è lungi che sian scoglio e velame per deviarci!

619. E sebbene lo spettacolo stesso degli esseri dell'universo scvglia differenze individuali di sensazione a ciascuno, nondimeno in circostanze conformi presenta lo stato del genere e della specie alla quale appartengono. Per es. un pane esibito alla vista e considerazione di più uomini in parità di circostanze sembra per alcuni assai candido, per altri meno, per alcuni insipido, per altri saporoso ec. e queste sarebbero le differenze individuali: ma per tutti l'oggetto considerato è pane, vale a dire cibo prodotto con farina di grano, apparecchiata e cotta in data maniera: ossia da tutti si conviene che presenta un cibo di una specie determinata. Ciò si dica di un dato frutto, di un dato liquore. Lo spettacolo dunque degli esseri dell'universo se presenta all'uomo piccioli divarj individuali; tuttavia li presenta da intendere in pari circostanze, ed intesi alfine per

tutti sotto la specie stessa, anzi per occasione di un individuo ravvisato da tutti per uno medesimo, e non per altro.

E questo si è qui notato per quelli che tanto declamano su la ragione; quasi ella non si raffronti mai con se stessa fra gli uomini quantunque sani. Alcuni piccioli divarj individuali sotto eguali circostanze sono dati dalle individuali modificazioni degli organi e dello intendere: ma questi non variano la specie, e nemmeno l'oggetto individuo da involarci la base de' confronti. Imperocchè sotto eguali circostanze tutti a quello come ad un centro si riconducono.

620. Per giunta noterò che io vedo fluttuante ancora il linguaggio in questo, cioè se li sensi ossia le impressioni fatte ne'sensi siano da chiamare occasioni o cause delle idee che ne provengono. Condillac li chiama occasioni (1): Ma è chiaro che delle occasioni anche sotto la presenza loro, noi possiamo mandar vana ogni seguela; laddove dopo la impressione fatta ne'sensi, disimpediti nell'uso loro, l'anima non può non formarsene l'idea conveniente. Per tanto piacerebbemi nominare le impressioni fatte ne'sensi anzi cause che occasioni delle idee che ne seguono.

Non è facile però che tutti consentano: e noi stessi abbiamo usato ora l'una ora l'altra espressione: ma qui addito qual sarebbe quella da preferire.

Per altro tali impressioni nate pe'sensi sarebbero causa mediata: perchè premesse queste, essa è l'anima propriamente la quale emette, abbozza e presenta le idee, quantunque non possa esprimerle diversamente da quello che le impressioni dimandano (§. 584 e seg.).

(1) *Essai sur l'origine des connoissances humaines* c. 1. §. 8.

ARTICOLO VI.

Notamenti considerevoli intorno alle idee proprie di ciascun senso. Ricerche su ciò che è obiettivo, e subiettivo nelle idee eccitate pe'sensi. Importanza e sequela della ricerca.

Proprietà universali de'corpi. Verità metafisica delle idee.

624. **I**nnanzi tutto è da osservare, che noi abbiain due occhi e che ciascun di essi ci è mezzo a vedere l'oggetto: Or si chiede, perchè dunque non vediamo ogni oggetto come doppio anzi che nella precisa forma di uno?

Risposta: perchè l'impressione prodotta in ambedue gli occhi è similissima in ciò che reca, e contemporanea, e sovrainposta l'una all'altra: e però questa doppia impressione quanto all'effetto suo nell'anima, ancorchè l'una fosse più vivida dell'altra, annunzia ad un tempo stesso con annunzio, indistinguibile l'uno dall'altro, un oggetto solo, e non diversi: e così dee l'anima concepire un oggetto solo e non diversi, cioè non molti; ed uno appunto ne concepisce. Nondimeno siam certi che doppia è la impressione la quale ne abbiamo: perchè siam coscj a noi stessi che chiudendo ora l'uno ora l'altro occhio vediamo con ciascuno: e questo è dire che quando niuno ne chiudiamo, vediamo con ambedue gli occhi, quantunque non tutti sappiano intendere come unica intanto ce ne risulti la cosa veduta.

622. Nell' avere o provare poi l'anima doppia l'impressione similissima prorompe come per invito o bisogno duplicato, cioè più intenso, ad intenderla, e quindi la idea riesce più luminosa e distinta. E sanno tutti che la visione eseguita con un occhio solo ci diviene assai più spauruta e fiacca di quella effettuata con due.

Ma se con ciò che accade ne' due occhi risultasse un divario per distanza anche brevissima di tempo o luogo, doppià se ne avrebbe la immagine e non unica, perchè delle due impressioni l'una e fuori, o dopo dell'altra; non l'una all'altra è sovrapposta quasi figura che a figura coincide.

623. Si applichi ciò che si è detto anche agli orecchi, e ne intenderemo perchè quando ascoltiamo unico riesce il suono o voce ascoltata, e non doppia.

624. Più osservabile ancora intorno alla vista, e forse più bisognoso delle cure del filosofo, è il fenomeno seguente. Egli è certissimo per le leggi della visione che gli oggetti in fondo all'occhio s'imprimono, o dipingono capovolti. Donde è dunque che poi l'anima li concepisce diritti, quali stanno realmente fuori degli occhi?

Di questo indubitato fenomeno furon date ingegnose spiegazioni; e non indegne che si conoscano. Fu scritto, che noi vediamo pe' raggi della luce. Or questi, tornaudo noi con essi verso l'oggetto, ci dirigono a concepirlo diritto come si trova, e non capovolto.

Lo ammettere però tale risposta importerebbe che noi finissimo l'atto d'intendere col tornare fuori verso l'oggetto, laddove la visione si compie con ciò che l'anima sperimenta in sè nelle variazioni stesse del corpo, e qui degli occhi. La spiegazione dunque par semplice, ma non risponde al bisogno.

Altri ne allegaron quest'altra. Dissero: lo esser diritto o capovolto si apprende dall'appoggiare i piedi su la terra tenendo la testa verso il cielo, o dall'aver direzione contraria. Or quando in fondo agli occhi è capovolta l'immagine, anche il cielo vi si esprime come circondante la testa, mentre la terra sostiene i piedi, o base dell'oggetto. E questo è, soggiungono, che fa comparire diritto, quale è naturalmente in sua positura, e non inverso.

È da avvertire però che noi paragoniamo noi coll'og-

getto così concepito, e nel paragone noi ci troviamo in posizione affatto contraria a quella che dicono riguardo al cielo ed alla terra. Imperocchè il cielo ci starebbe sopra, avuto rispetto a noi, ma ci rimarrebbe sotto a piedi riguardando all'oggetto delineato nell'occhio; e però sempre giudicheremmo noi ritti in piedi, e capovolto l'oggetto, ancorchè l'oggetto della visione fosse il corpo nostro. Così nemmen questa dichiarazione soddisfa all'intento, e cercasi un meglio ancora.

Volendone pur noi dare spiegazione conforme alle dottrine finora esposte nell'opera nostra, principalmente alla forza unitiva con cui l'anima tiene a se unito il corpo, e sue parti, diciamo che mentre l'oggetto fa impressione come capovolto in fondo all'occhio, cioè nella retina, secondo che è tenuta dalla forza unitiva, questa forza medesima qual si trova nella parte più bassa dell'occhio, se considerasi retrocedere in sua direzione donde è venuta, non retrocede orizzontalmente o più abbasso da riuscire inutilmente nella nuca o sotto, ma risale per avviarsi verso il tratto di cervello ov'è l'anima, e con ciò si trova restituire in parte più alta ciò che era abbasso nel fondo, e rimettere in parte più depressa ciò che vi era più alto. E questo importa che l'anima colla forza conoscitiva applicata in stato di senziante veda l'oggetto come diritto, e non come rovesciato.

625. Ma lasciamo la duplicità e li posti naturalmente eretti o inversi: Passiamo a considerazione che più l'interno riguarda dell'idea di ciascun senso. Or questo è che risulta.

Le idee provenienti secondo i sensi varj della veduta, dell'udito, dell'odorato, del gusto sono primitive cioè di concetto non derivato da altro concetto noto, e però non sono elleno significabili per espressioni a chi manca dell'uno o dell'altro senso. E certamente chi definirebbe mai cosa è

nell'anima la visione, cosa l'udire, il gustare, l'odorare, o cosa è la sensazione del peso? Affatto non possiamo tornare più addietro e cavare ed assegnare come già noti dei dati, o requisiti concorrenti a formarne i caratteri e lo stato di ciascuno. Delle piante germinanti nel campo possiamo trovare le parti, e fin le parti delle parti con più e più repliche: ma quali parti ha l'udire, quali il vedere ec. entro l'anima? Mi è forza trattenermi dove comincio: muoversi a desiderare è lanciarsi fra tenebre, cui niun valore d'ingegno saprebbe respingere: a noi non resta che additare l'organo esterno per la mutazione del quale sorgono nell'anima le espressioni specifiche de'sensi, ma cosa sia quello che per ciascuna vi sorge, noi sappiamo differenziare mentalmente, e molto meno trasmettere colla forza delle parole.

626. Supposte però note per la sua propria esperienza a chi parliamo le idee della specie data delle sensazioni, ne potremo in qualche maniera significare gli effetti più o men vivi per es. del biondo, del rosso, del violetto, e dell'armonia che dalla concorrenza di più di essi può risultarne: ciò che è pure de'suoni, de'sapori ec.

E questo concorda con ciò che si scrisse ne' §§. 591 e seg.: del quale è come parte, o come una distinta applicazione.

627. Le idee quali si eccitano da oggetti fuori di noi per le mutazioni degli organi sensorj, si debbono riguardare come ristrettezza d'intendere: perchè l'anima se le forma secondo gli eccitamenti particolari che le giungono per l'uno o per l'altro degli organi sensorj, e non con tutta l'ampiezza della forza conoscitiva quanta ne potrebbe applicare, se la portasse immediatamente essa da se medesima sopra gli oggetti senza circoscrizione di maniere e fin da lontano come potrebbe (§. 93).

Ma senza gli organi sensorj non si saprebbe cosa mai sono i saggi e le varietà d'intendere gustando, odorando,

udendo ec. e non cosa tutti i paragoni loro. Diremo dunque che Dio nel limitare l'intendere nostro pe' sensi, lo ha insieme compensato con altre maniere maravigliosissime d'apprendere, e d'istruirsi.

628. Ciò stando nasce la questione che tanto impegna i moderni li quali scrivono d'ideologia: vale a dire: che sono dunque le idee che si hanno pe' sensi? Sono elleno cosa tutta *soggettiva* cioè data dall'anima la quale è il soggetto pensante; o sono cosa in tutto *oggettiva*, cioè presentata dall'oggetto? senza che l'anima v'induca niente del suo, toltone il capire?

Si risponde che non sono nè l'una nè l'altra cosa divisamente: ma che l'anima se le forma come se le dee formare perchè tale è l'intendere suo, e perchè tali e non altre sono le impressioni che le vengono da fuori.

O diciamo: L'espressione quale se ne fa nell'anima è termine dell'atto di capire, e questo e quella è tutta dell'anima. Ma la cosa la quale vi si esprime tien certo riscontro con gli organi sensorj, e con l'oggetto che li commove: e senza tale riscontro niuna manifestazione se ne farebbe nell'anima. In ciò dunque che nelle idee per sensazione si esprime di riscontro ad altri che all'anima sta l'oggettivo, ma concepito dall'anima.

E volendone dire più ancora, si torni qui a notare che le idee nascenti per sensazioni sono quelle che nello stato di vita animale la mente si forma quando tiene o prova la sostanza sua investita e come in eccitamento e commozione per cause esterne (§§. 405, 468): le altre sono quelle che si forma senza essere così, diciamo, assalita, e come in travaglio: Se nelle idee per sensazioni l'anima è sempre investita nella sostanza sua per cause esterne, l'espressione della idea deve necessariamente includere due cose: l'affezione intellettuale la quale se ne apre nella mente, e la causa eccitante la quale ve la fa sorgere con mo-

do certo. L'affezione dell'anima è maniera sua d'intendere, e però tutta soggettiva; ma oggettiva in quanto esprime e mostra, quasi a ringraziare o respingere, la causa donde le si eccita.

629. Si dirà: ma nella espressione soggettiva cui l'anima è ridotta a formarsi, quali sono propriamente que' tocchi o vestigj o maniere che più manifestano l'oggetto?

Si risponderebbe che sono le proprietà universali, cioè quelle senza le quali niun corpo si può concepire; anzi che le particolari cioè quelle le quali non in tutti si ritrovano, e le quali trovandovisi ancora riescono in parità di circostanza varie per uomini varii: o le quali son come sovrapposte ai corpi.

E veramente le universali, dette ancora *primarie*, sono lo esser composto da parti, lo essere esteso, impenetrabile, figurato, divisibile, mobile: Certamente senza niuna di queste si può corpo alcuno immaginare. Per es. quando colle mani tocco un corpo e nell'anima sperimento una resistenza o diciamo impenetrabilità; questa è da riputarsi *oggettiva*, cioè data dall'oggetto: e quando divido un corpo in parti, e men trovo finchè posso dividere, parti composte anch'esse; questa ancora è proprietà data dall'oggetto (1).

Al contrario i colori, sapori, odori, suoni, il liscio,

(1) È invalso quasi il costume di tenere l'estensione per un *fenomeno* (apparenza, apparizione) massimamente per conto di quelli li quali concludono i primi elementi per inestesi. Ma un tale uso non è ben congruo: perchè nella estensione si hanno parti fuori di parti con certa coerenza, forza, ordine, figura, porosità, spessissimo manifesta. Or queste sono cose tutte reali. non espresse mentalmente senza corrispondenza di cause. Concediamo che le parti non appajono interrotte pienamente come sono. Ma questa è piuttosto mancanza ad apparir la cosa come deve, di quello che le parti che vi appajono non vi sieno. Che resterebbe dunque per applicar la voce di *fenomeno*?

il molle, il calido, il frigido son cose che non tutte in tutti si trovano, e si presentano non come costituenti il corpo, ma come al corpo sovrapposte o dal corpo derivate, e dove si manifestano riescono o possono riuscire diversissime in parità di circostanze per uomini diversi. Per es. un colore purpureo può comparire variamente acceso ad uomini diversi nel tempo e luogo stesso: Il sapore, un suono, un odore ec. son cose che non la forma del corpo esprimono ma ciò che ne vien dopo, e vario per uomini varii. Ora il presentarsi tali qualità come dopo il concetto de'corpi, e la variabilità di esse per individui varj fra circostanze eguali, fan travedere lo influir del soggetto a farle risultare quali si sperimentano. Sempre però negli oggetti vi è tanto da commovere colle impressioni fatte ne' sensi le parti del corpo tenute dalla forza unitiva, affinchè nelle anime degl'individui diversi se ne spieghi quel colore e non altro, e così quel sapore, quell'odore, e non altri.

630. Or qui riflettiamo: che le proprietà universali rappresentate nella mente per le sensazioni spettino ai corpi, penso che niuno, e sia pur volgarissimo, lo ignori. Conciossiachè saper questo riducesi finalmente a sapere che ciò che è in tutti i corpi, o costituisce i corpi, è de'corpi.

Che poi molto ci ha del soggettivo nelle proprietà particolari le quali ci si rappresentano come posteriori al concetto di corpo, e le quali in parità di circostanza riescono varie per uomini varj, parmi che pur l'idiota sel debba pensare, quantunque non sapesse distinguerlo come il filosofo lo distingue. Imperocchè sta il divario ne' mentali apprendimenti, e questi sono delle persone, ed uno è l'oggetto e per tutti, come si espose.

E realmente ciascuno sa per prova che tolta la luce restano i corpi, non i colori: che tolta l'aria restano i corpi non i suoni; e che il suono pur segue la direzione de' venti fuori del corpo detto sonoro. E dolorosamente si spe-

rimenta che nelle malattie appena più troviamo odore e sapore ne' corpi stessi, che un tempo a delizia cen davano. Tra lo spirare di un aere freddo chi vi si trova esposto sente esso la perdita del calore: ma più si copre, men la sente. Di lui dunque è l'affezione sentita, e non intrinseca all'aria: E la fiamma la qual sorge placidissima in una lucerna mi riduce a contorcermi e fremere se vi applico il dito. Mia è dunque la intollerabile passione non della fiamma. Or le siffatte cose hanno in tutti i tempi dimostrato che odori, sapori, suoni, colori, caldo, freddo ec. sono maniere d'intendere dell'anima per le sensazioni, e non che sieno qualità inerenti ne' corpi stessi; quantunque pur sieno da essi le impressioni determinanti le sensazioni. Nè ci abbisognò Democrito, e non Cartesio perchè tanto si conoscesse.

A che dunque si risolvono le altissime ricerche dell'*oggettivo* e del *soggettivo* e loro appartenenza? Quando pur fossero giuste, si ridurrebbero a dirci e ripetere che spetta ai corpi ciò che li costituisce, e che non sono ne' corpi propriamente le qualità variabili come gli odori, sapori, suoni, colori, il caldo, il freddo: cose le quali già presuppongono definito, e non come definibile in suo stato, l'oggetto o corpo dal quale abbiám l'eccitamento a sperimentarle, e variabilissime come fu scritto. Ora quale grandezza di sapere è qui mai? Quanto tempo seriamente perduto in poverissime cose, eppure qual filosofica ricchezza accreditate!

Forte io dubito che quando i posteri leggeranno la tanta importanza data a ricerche già risolte col fatto da' popoli di tutti i tempi, e datavi senza che si proceda più innanzi nella scienza, si maraviglieranno che lasciate le qualità occulte ci siam dati all'intrico per assegnare laboriosissimamente confini che tutti conoscono, quantunque non tutti sappiano spiegare, e che assegnati ancora con apertissime voci non compensano affatto il tempo che vi si spende.

631. Il peggio è poi che su l'intento di separare il subjectivo dall'obiettivo nelle idee si è da taluni passato a volerci, quanto è in loro, far credere quasi tutta subgettiva la materia del pensare, come non siavi fuori dell'anima realtà niuna di cose, e tutto sia spettacolo e giuoco di apparenze. Imperocchè niente si conosce, dicon essi, per assoluto, o quale è propriamente in sestesso ma tutto per idee, per apparizioni e fenomeni, cioè per concepimento del soggetto concipiente.

Ma noi a gran voce ricorderemo ancora, che abbiamo fra le altre cose insegnato che tenendo l'anima a se unito il corpo colla sua forza unitiva non il corpo manda a lei le mutazioni ma essa, attrice perpetua per sestessa esplora, ed intende, e raccoglie (§. 580) quanto avviene nel corpo nostro per cause interne ed esterne: cioè le mutazioni e modi loro sono propriamente negli oggetti: nell'anima è lo intenderli, ossia il concepirli e rappresentarsi naturalmente, come li esplora e ravvisa, e li intende immediatamente nel corpo suo proprio, e mediatamente negli altri.

632. E perchè il poter l'anima conoscere, anzi il conoscere immediatamente per sestessa un oggetto formandone essa stessa il concetto, e secondo che trova nell'esplorare, è ciò che si chiamerebbe il conoscere o poter conoscere per *assoluto* secondo quel tanto che se ne intende; concluderemo esser falsissimo che niente da noi si conosce per assoluto, quando la mossa delle idee per sensazioni è tutta raccolta in sul corpo nostro e sue mutazioni considerate per *assoluto*. Quanto agli altri corpi ci abbisogna un giudizio più innanzi per concluderne: ma le impressioni loro sul corpo nostro sono di cose assolute su cosa assoluta e nota per assoluto in quanto siam limitati ad intenderne nello stato di vita animale.

E dover concludere mediatamente cioè ragionando, da

mutazioni reali indotte su cosa conosciuta per assoluto in quanto ci è dato conoscerla è ben diverso dallo essere il saper nostro un sapere di apparizioni e d'idee, quasi sciolte da ogni vincolo delle reali cose ed assolute.

633. Aggiungo, che gli oggetti interessano noi secondo il rapporto che hanno con noi. Tolto questo rapporto sarebbero per noi come fossero, per interminabile spazio distaccati ed inutili in tutto. Se dunque ci è dato conoscerli secondo questo rapporto; ce ne è dato quanto può soddisfare al nostro bisogno. A che dunque i clamori su questo *assoluto* non conosciuto in se stesso? Non sono le formole del sussurro, anzi che i diritti dell'essere nostro?

634. I sensi nostri non sono nè veraci nè fallaci; non essendo che mezzi di eccitamento e di trasmissione (§. 614). Ma quando siamo alle idee, non sono queste mezzi di trasmissione, ma ciò che ne è provenuto: sono elleno ciò che sono nell'atto d'intendere, e non cosa diversa da se stesse. E su tale rispetto le idee considerate come idee sono tenute tutte per vere. La mancanza o falsità può incorrere ne'giudizj che vi si aggiungono su lo essere queste o non essere conformi con gli oggetti esterni. Si giudichi come le leggi dimandano del ragionare, e dentro i rapporti nostri, e seguirem la natura; non l'avrem calunniata ingratissimamente.

Lo essere le idee ciò che sono, ossia lo essere conformi a se stesse è ciò che trovasi nominato *verità metafisica*, per distinguerla dalla verità detta *logica* o *morale*: perocchè nella verità *logica* si considera la conformità delle idee nostre non a se stesse, ma agli oggetti esterni indicati per esse: e nella verità *morale* si considera la conformità delle nostre idee colle nostre parole.

ARTICOLO VII.

Si discute se l'anima pensi sempre, e di nuovo se abbia idee innate. Osservazioni su Condillac.

635. **E** qui potremo in poco risolvere la controversia non ignobile, se l'anima pensi o no, sempre. Tal controversia equivale all'altra, se l'anima abbia o no, sempre qualche idea, cioè maniera espressa di pensare, d'intendere, di conoscere.

Or si dee rispondere che il contrario è un impossibile. Imperocchè se la sostanza o principio pensante si trovasse un sol momento senza alcuna idea, cioè senza atto alcuno di pensare ove quella si esprime, si troverebbe essere un principio di azione senza ciò che chiede tale principio, cioè si troverebbe senza final determinazione o maniera di esistere; e però non esisterebbe. Si consideri vivida fiammella sul lucignolo: se questa cessa di versare ogni lume è spenta, o sotto altri termini, se concepiscasi non avere configuramento o modo alcuno di essere, indarno si direbbe che esiste. Togliete ad un uomo dato ogni figura; questo vi sparisce. Le maniere varie del pensare nella sostanza o principio pensante sono dirò così come le configurazioni nella fiammella, e nell'uomo. Però se fingansi mancare in un momento solo tutte le idee o maniere di pensare, l'anima esce di esistenza.

Eccone altra dimostrazione. La facoltà di pensare è determinata all'atto da questo, che il principio pensante abbia presente sè stesso, e le sue maniere di esistere (§. 27): ma le tiene sempre presenti. Il Sè stesso non manca a sè stesso co'modi che lo circostanziano. Dunque il principio pensante sta sempre coll'atto di pensare, comunque questo si varj, o possa variarsi.

Finalmente l'anima fin dal primo momento in che fu congiunta al corpo non potè non sentire la maniera dell' esistere suo nella congiunzione (§. 222). Fino a tanto che rimane la congiunzione ci è sempre tale maniera di esistere e con essa il sentire che ne fa l'anima; cioè l'apprendimento, ossia l'idea. In tutto il tempo dunque della congiunzione l'anima non può trovarsi scevra in tutto di ogni idea, e su tale stato principalmente cade la controversia.

636. E non si dica con Lok e suoi partigiani che nel sonno non sempre si pensa: perchè i sogni son cosa entro il sonno, e questi sono pensieri, o serie di pensieri (1), e comunissima ne è la dilettevole comedia senza dispendio. Che se non sempre possiamo ricordarli appresso al sonno; tale impotenza è dopo il sonno, e ci autorizza a concludere su questo *dopo*, e non *prima*: ossia ci autorizza a concludere sul non ricordare e non già che non siasi pensato. I Leibniziani risponderebbero che ciò avviene perchè dallo stato d'idee oscure si passa a quello delle chiare e distinte, le quali non lasciano più sentire, nè ricordare le altre.

637. Se l'anima pensa sempre senza interruzione potremo concludere che ella si trova in serie *continua* di pensieri, preso il nome di *continuo* rigorosamente, cioè che in tal serie il termine di una parte sia connesso immediatamente col principio dell'altra.

638. E quindi potremo dire che in natura non ripugna, ma si ha la serie continua nello stato e concetto di alquanto successioni come per es. di quelle del tempo, del moto ec.

(1) Fu questa verità pur nota agli antichi. Quindi Alcuino dotto scrittore del secolo IX nell'opuscolo *de Animae ratione et libert.* T. 2. pag. 148. ediz. Ratisbon. scrisse: *Nec enim aliquis potest satis admirari quod sensus ille vivus atque coelestis qui mens vel animus nuncupatur, tantae mobilitatis est ut ne tum quidem cum sopitus est conquiescat.*

639. Dal pensare suo continuato, possiamo ugualmente concludere che la sostanza pensante nello essere creata si trova necessariamente con un atto, o maniera d'intendere o pensare, in somma con una idea o percezione di sè stessa. Altrimenti si verificherebbe che non sempre ella pensa: ciò che non può essere (§. 635).

640. L'anima però in tale suo stato, dopo il primo sentire sè stessa, concepirebbe secondo l'ordine naturale sè come sola, senza distinguere sè dagli altri esseri che la circondano, e senza ravvisare sè, come una infra i tanti. Perocchè la cognizione degli altri secondo l'ordine naturale è seguela delle idee eccitate in lei dagli esseri li quali non sono essa. Or l'anima riceve tali eccitamenti dopo creata, e non prima, e li riceverebbe sotto l'azione degli altri esseri, e non già considerata come disgiunta dal consorzio di tutti, e priva de' mezzi per intenderli.

641. Nondimeno in tale ipotesi di solitudine sentirebbe e sperimenterebbe, o dovrebbe sempre più sentire sè stessa, come ente, nuovo a sè stessa: cioè come ente finito; non confonderebbe sè stessa coll'ente infinito: perocchè sentirebbe sempre un limite in ciò che sente, limite di proprietà e di autorità, come di chiarezza (1).

642. È però diverso il caso in cui l'anima nell'atto della creazione si concepisca infusa e congiunta al corpo. Allora per la esigenza di tale consorzio non può non avere colla idea di sè stessa l'apprendimento almeno confuso, di essere in congiunzione. Tale è l'aurora del pensiero che spunta a misurare l'universo insaziabilmente!

643. La questione agitata tra' filosofi se l'anima in una

(1) *Quando voi non conoscete il mondo esteriore, la coscienza basterebbe a darvi l'idea del finito: e però la ragione avrebbe una base sufficiente a svilupparsi e suggerirvi l'idea dell'Infinito, (cioè di Dio):* M. Cousin Cours. de l'histoire de la Philosophie T. 2. pag. 579.

prima sensazione abbia apprendimento di sè, di un *IO*, di un soggetto in sè stesso, non ha luogo; perchè lo esistere dell'anima include lo aver presente l'idea, qualunque sia, di sè stessa, anche senza riguardare l'anima tra le sensazioni. Essa l'anima poi riguardata congiunta non può non sentire sè stessa come vincolata al consorzio del corpo universalmente in tutte le sue parti, anche prima (se un tal prima si può concepire) di avere sensazioni particolari per variazioni accadute nell' una o nell' altra parte del corpo stesso (§. 222, 415 ec.). Quell' apprendimento dunque di un *Io* lampeggia o par lampeggiare nell'anima anche prima di ogni sensazione pigliata in singolare. Ed in quel primo lampeggiamento comiucia la serie degli atti variabilissimi dell'intendere.

644. Ridotto il sig. Condillac a discutere se l'anima pensi sempre, concluse che sotto certi rapporti si può dire che pensi sempre, ma sotto altri non sempre. Conclusione meravigliosa! Egli dice (1): tra 'l punto nel quale ci addorriamo ed il punto nel quale ci svegliamo, l'anima non ha coscienza delle successioni degli altri esseri, come non di quelle del corpo suo. Dunque tali successioni si possono riguardare così rapide come non interrompessero que' due punti fra loro. Dunque i pensieri che si hanno in que' due punti si toccano. Dunque l'anima pensa sempre.

Nel quale argomento si nega il potersi considerare le successioni anche rapidissime come non esistite, quando hanno esistito naturalmente, e con ciò si nega che que'due punti come i pensieri dell'atto di addormentarsi e dell' altro dello svegliarsi si tocchino. Finalmente si nega che nel tempo intermedio l'anima non abbia coscienza, cioè scintilla alcuna di pensieri; perchè lo asserirlo è prendere la que-

(1) Art. de penser pag. 139. ec.

stione come risoluta in contrario, quando si dee far chiaro per argomenti.

Pertanto il concludere di lui che sotto i concetti indicati pensiamo sempre, è fuori di regola; come fuori di regola a dar la stessa conclusione è lo aggiungere: *il durare dell' anima sta nel pensare: dunque finchè dura pensa*, cioè sempre.

Si risponde, che se il durare dell'anima sta nel pensare, potremo alla voce *durare* sostituire ciò che è *pensare*, e ne avremo: *Se il pensare dell'anima sta nel pensare, ella pensa finchè pensa*. Giocosamente è dunque pur tale appiglio a persuadere che sotto certi rispetti perenne e non interrotto è il pensare tra 'l punto in che cessiam di vegliare e l'altro in che a vegliar torniamo.

Passando poscia all'altro rispetto secondo il quale l'anima non pensa sempre, egli dice: *se per pensare sempre s'intende che il numero delle percezioni che succedono in essa sia eguale a quelle degli istanti della durazione del suo corpo, ella non pensa sempre perchè essa ha una durata differente*: Cioè perchè il suo durare è pensare: vale a dire l'anima non pensa sempre in tali istanti perchè pensa.

Tali maniere di argomentare farebbero davvero concludere che qualche volta non si pensa: Ma il farlo eccede: e dobbiamo limitarci a concludere che sebbene il pensare dell'anima è perenne, non sempre è concorde anche nei più riputati fra gli uomini.

645. Quantunque l'anima sempre debba pensare, continua nondimeno è la varietà de'suoi pensieri: perchè essendo ogni sua idea limitata, come tale, accende in essa anima che le si affisa, bisogno di scorrere ad altre, onde conoscere meglio la natura e li rapporti nostri, e ciò che a noi bisogna.

646. E qui notiamo che il bisogno di scorrere da una ad altre idee per finire d'intendere, secondato con ardore

è ciò che il volgo chiama *curiosità*. Lo stimolo è nella natura. Tocca alla ragione applicarlo convenientemente.

647. Tale impulso con transito da idea ad idea presenta di nuovo alla mente la possibilità delle serie senza interruzione cioè continue.

648. Così lo esser le anime pensanti le stende tutte per serie continue interminabili di atti intellettuali. E chi potesse tutte come in grande spettacolo mirar le serie di tali atti in quante menti fin qui furono, non saprebbe, io credo, riaversi mai più dalla meraviglia; considerando quanto poco si è fin qui raccolto con tanta effusion di pensieri, e tutti correnti l'un dopo l'altro per più intendere!

649. A tali considerazioni è più propriamente connessa la ricerca che qui di nuovo imprendiamo, se nella posterità di Adamo si dieno idee innate: cioè idee, non dico possibili ad imprimersi, ma impresse di fatto all'anima nella sua creazione per un ornato che poteasi non concedere, o perchè così chiedesse la natura stessa delle anime appena concepite esistenti, onde potessero intendere le cose che intendono.

Secondo che Radolfo Cudwort in suo grande proposito insegna (1) si dan queste idee, e scrivesi che pur questo fu l'insegnar di Platone, e concorrevi pienamente il sistema leibniziano, dell'armonia *prestabilita*, ed in parte almeno quello ancora di Cartesio. Niun però somiglierebbe all'altro ne' modi.

650. Ora io, come altra volta fu dichiarato (§. 590 e seg.), son persuaso (e pensino altri come più vogliono), che non si danno: perchè la idea, il sentimento, o coscienza

(1) Sistema intellettuale cap. V. sez. 2. §. 28. T. 4. pag. 271. ediz. Pavia: ove scrive: *l'anima umana deve in sè necessariamente contenere le specie razionali delle cose che sono all'intelligenza manifeste.*

za che l'anima tien di sestessa nell'atto della sua creazione, è condizione o necessità per essa di un'ultima determinazione ad esistere come sostanza pensante, e non è cosa datale da Dio come ricchezza, dopo presupporre la esistenza: e nemmeno quella prima idea o sentimento, ovvero atto primo di coscienza fu cosa che l'anima diede a sestessa: ella non operava prima di esistere: si trovò creata ed esistente insieme colla idea, o sentimento, o diciamo coll'atto primo di coscienza. E questo era; perchè fosse e cominciasse ad essere una sussistenza in sestessa.

Le altre idee poi nell'ordine naturale in che siamo pigliano origine, come già fu scritto, per eccitamenti esterni sopravvenienti alla facoltà pensatrice, o dallo stato interiore dell'anima secondo che essa stessa vi medita, e vi ragiona tra le circostanze della progressiva sua durata, (§. 565): non è condizione dell'anima umana a doversele aver pronte fin dalla origine sua.

Ed abbiamo notato che l'anima passa da una ad altra idea per finire d'intendere ciò che non bene intendeva (§. 645). Or come potrebbe essere questo se già tutte le idee fossero innate?

Per tanto io non trovo affatto idee da chiamare *innate* nella posterità di Adamo.

Dico nella posterità di Adamo nella quale si vede infino dal nascere l'ordine progressivo della vita animale. Ma quanto ai primi progenitori se contemplassimo la parola, non si dovrebbe nemmeno pensare ad idee *innate* cioè nate con loro: perocchè essi propriamente non nacquero, ma si trovarono adulti nel primo ingresso alla vita animale. E però furono date ad essi le idee convenienti a quello stato e le quali avrebbero acquistate se fossero a quello giunti come ora vi si giunge. Certamente portava l'ordine che tutto fosse proporzionato allo stato in che la Provvidenza li collocava nel comunicare ad essi l'esistenza. Ma questo era

un supplire ai bisogni in un caso di eccezione, non era la esigenza dello stato universale degli uomini progressivo dalla infanzia alla vecchiezza.

E vedean que'primi uomini chiarissimamente, che tali idee nella novità dell'esistere, erano state ad essi comunicate: ciò che per niun conto sappiamo ora essere a noi fatto.

651. Se non che fra tali considerazioni ancora vi sarebbero per essere amici e difensori di esse idee innate: Ed Antonio Pezzi recentissimo autore della *Filosofia della mente e del cuore* scrive (1): *confesso pure che sebbene non tenga questa ipotesi delle idee innate in conto di vera; la giudico tuttavia come meno inverisimile delle altre.* Il fondamento principale a tal sua confessione lo trova in questo che l'anima quando vuole ricordare qualche idea debba imprimere nel cervello un moto che le corrisponda, e debba avere, almeno in confuso l'idea di questo moto che imprime. Io non reputo vero nè il fondamento, nè la conseguenza, come imposta a sostegno non esistente. Ma di que'moti del cervello diremo ne' §§. 932 e seg. del libro seguente.

652. Nondimeno si hanno due mezzi, io penso, i quali allor quando saranno ben conosciuti e divulgati faran tacere per sempre la disputa. E sono questi due mezzi lo stato o natura del *sentire* primo e *fondamentale*, e lo stato mentale delle idee, da ripigliarsele quando si vogliono, cioè da ricordarle per applicarle. Diremo del secondo nel libro seguente (§. 926). Opereremo qui col primo.

Egli è certo che appena l'anima colla sua forza unitiva a se rende e tiene unito il corpo suo vivo, in quell'atto comincia la vita animale, e l'anima sente tutta la congiunzione sua in tale stato col corpo, e con tutte le sue parti (§. 222, 415). Or questo originale ed universale sentire, esso stesso, è un'affezion del conoscere, una notizia,

(1) T. 2. §. 364.

una idea secondo la definizione da noi premessa della idea. E tale idea si genera e presentasi per esso, e con esso tal sentimento: vale a dire tale idea è nuova quanto il congiungimento, ed originata, e non preesistente. Ma tutte le sensazioni particolari o le idee che ci vengon per esse, e con esse, non sono che modificazioni di quel primo original sentire (§. 417). Dunque nuove, originate, non preesistenti, e quindi non innate affatto sono quante idee rispondono ad oggetti sensibili.

E molto più tali pur debbono essere quante altre ci si mostrano per la meditazione, perchè sempre sono implicate alle altre, risultanti per la impressione fatta ai sensi.

653. La idea del primo e fundamental sentire (§. 415 e seg.) ci dirige ancora nell'intendere che non si può ammettere come innata e sempre presente all'anima nemmeno una solissima idea qualunque per es. dell'Esistenza, o dell'Ente preso universalmente senza determinazioni sia rispetto di noi sia di lui stesso, o comunque. Imperocchè l'idea del fundamental sentire si trova e dee sempre essere presente all'anima nostra, perchè l'anima investe, tocca, lambe colla sua forza unitiva, comunque ciò avvenga, il corpo e sue parti (§. 422), o perchè il corpo e sue parti operano su questa forza pel modo con cui sono tenute. Vi è dunque una causa la quale opera di continuo a far sorgere e tenersi presente nell'anima considerata come esistente, il sentire fondamentale verso tutte le congiunzioni di lei col corpo e sue parti; dicchè son pure argomento le particolari sensazioni (§. 417). Laonde se vuolsi concepire un'altra idea qualunque come sempre presente e lampeggiante nell'anima, bisogna ugualmente trovare una causa la qual preceda e dia necessariamente la origine a tale mirabilissima idea che dicono. Ma la siffatta cagion precedente non si è fin qui rinvenuta, o congetturata per giusti argomenti. Solamente si dice che ella serve a determinare, sicchè appa-

jano, le altre idee di oggetti particolari: Ma questo uso del quale si nomina, non si vede il bisogno, al più spiegherebbe l'applicazione di tale idea, ma non spiega affatto la causa eccitatrice da premettere a determinare i natali della medesima. E perchè senza germe non si ammette pianta alcuna, nè senza corpo luminoso raggi che ne prorompano; sarei convinto che tale idea qualunque, innata, anche unica, nemmeno può essere ammessa.

Aggiungiamo: Le idee sono ciò che viene espresso come ultimo termine negli atti del pensare (§. 560). Se dunque fosse alcuna idea sempre presente nell'anima; vi dovrebbe essere pur sempre l'atto del pensare nel quale trovasi espressa. Or tale continuato immobile atto, salvo quello del sentire fondamentale, non lo sperimentiamo per idea niuna comunque concepita. Sicchè tali presenze non sono da ammettere.

Il dir poi che è difficile avvedersi di questa presenza è dire che è difficile accorgersi degli atti di pensare i quali via via si rinnovano: ciò che niuno vorrà mai concedere (§. 5).

654. E qui tornando anche un poco al sig. de Condillac concluderemo novamente per assoluto ed universalmente non darsi le idee innate in un discorso di lui tutto incongruo e da rettificare, anzi che da seguirlo. Egli dice (1): *L'anima può assolutamente senza il soccorso de'sensi acquistare delle conoscenze* (nè punto io ripugno a questa tanto generale sentenza. Imperocchè l'anima è sostanza intelligente per se stessa, e tale è pure anche sciolta dal corpo). Egli segue: *avanti il peccato ella (l'anima) era in un sistema tutto differente da quello in che ora si trova. Esente dalla ignoranza e dalla concupiscenza, ella comandava a' suoi*

(1) *Origine des connoissances humaines* cap. 1. §. 8.

sensi e ne sospendeva, e ne modificava l'azione a suo piacimento. Dunque ella aveva delle idee anteriori all'uso de'sensi.

Qui par fatta confusione tra i cinque sensi *vista, udito* ec. come eccitatori d'idee, e tra 'l *sensu* preso universalmente per la propensione verso i beni sensibili, la quale propriamente è divenuta impaziente di regola, e di freno. Li cinque sensi, come eccitatori d' idee, sono infiacchiti; travagliati dai disagi e dalle infermità, corrono senza riparo al termine, ma non hanno variato sistema. Con gli occhi si vede e si vedeva, con gli orecchi si ascolta, e si ascoltava ec. Il divario è nella facilità, copia, chiarezza, precisione, e non già nel modo di acquistare le idee (1). Quel concludere dunque di Condillac, *Ella* (l'anima nello stato d'innocenza) *aveva delle idee anteriori all'uso de'sensi* è fuori di ordine, e senza nesso di principj ai quali si attenga.

E cosa mai sarebbero state tali idee, anteriori all'uso de'sensi? Erano innate? come sorgeano? come sarebbero appartenute al continuato pensare dell'anima? Egli è ben chiaro che se l'anima, (com'egli scrive) poteva acquistarle; tali idee non erano affatto innate, cioè precedenti gli acquisti di lei, ma d'ignotissima origine, la quale, appunto perchè ignota, non si attende.

Egli aggiunge ancora: *ma la cosa è ben cambiata per la disobbedienza. Dio le ha tolto questo impero. Ella è divenuta così dipendente dai sensi come se eglino fossero la causa fisica di quello che non fanno che occasionare.*

La dipendenza qui deplorata come introdotta di nuovo non sussiste. Se ora è fisico il commercio dell'anima col corpo; era fisico anche prima del peccato. Sia comunque, la trasformazione che egli par congetturare non è provata.

(1) S. Tomas 1. q. 98. ar. 2 in corp.

Ea enim quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur, neque dantur homini per peccatum.

Egli così progredisce: *Non vi sono più per lei se non conoscenze trasmesse pe' sensi. Di là l'ignoranza e la concupiscenza. Tale è lo stato dell' anima che io mi propongo di esaminare.*

Io non so se Condillac intendesse qui pienamente ciò che egli scrive su cosa diversa dalle filosofiche. Vi si dice che essa l'anima comandava ai sensi perchè priva d'ignoranza e di concupiscenza: e vi si dice che non più comandandovi; di là viene la ignoranza e la concupiscenza. Ora la esenzione da tali due mali è causa dell'impero de' sensi: ed ora tali due mali sono effetto dell'imperio perduto. Ma se la esenzione da que' due mali è causa dell'imperio de' sensi; la non esenzione è causa del non averlo, non del perderlo. E così que' due mali nella coerenza del dire non sarebbero effetti di tale perduto impero. Per lo meno dunque incongruissimo è siffatto parlare. Egli è certo che la ignoranza e la concupiscenza, venerea, la perdita dell'originale equilibrio, e la universale propensione al male, più propriamente nota fra' teologi col nome di *concupiscenza*, sono tutte sequele o diciamo effetti, dolorosi della prima disobbedienza o peccato: come è pur certo che l'origine delle idee quale era, tale persiste: non se ne ebbero mai di altra naturale incognita origine, nè sarebbero per aversene se quell'ordine beato non tramontava, salvo la facilità, la copia, la chiarezza, la precisione come abbiain detto, non considerandosi qui le rivelazioni.

E non è vero che non vi sono ora per l'anima se non le conoscenze trasmesse pe' sensi (§. 565) come egli qui dice. Ma certo un tal suo concepimento dà chiaro ad intendere che nella posterità di Adamo non si hanno idee innate.

655. Rimane dunque fermo che l'anima pensa sempre; e fermo riteniamo che d'idee innate non hassene semenza, nè germe alcuno.

656. Sebbene l'anima umana abbia la facoltà di pen-

sare, ed abbiala essenzialmente; nondimeno tal sua condizione vien dalla essenza, non è l'essenza sua: perchè l'essenza in un ente è la proprietà la quale si concepisce la prima ed antecedente a tutte le altre; e la facoltà di pensare presuppone l'Essere pensante da esser sentito, ed il quale sente sestesso e le sue maniere di esistere. Sebbene dunque la facoltà di pensare provenga dall'essenza dell'anima, non è l'essenza, qualunque sia mai questa essenza; di che niente sapremmo in sua particolarità significare.

Tale argomento vale per tutti gli Enti pensanti. In essi la facoltà del pensare vien dalla essenza, non è l'essenza loro.

657. Tanto più dunque il pensare attuale, o vigente col frutto, non si può riguardare come l'essenza dell'ente pensante; perchè secondo le nostre maniere di concepire l'atto o frutto del pensare già presuppone la facoltà datrice degli atti, nè la facoltà si può riguardare essa stessa come essenza in un dato ente pensante (§. 656).

658. Da ciò s'intende che non parlò Cartesio squisitissimamente quando disse che l'essenza dell'anima sta nella perennità del pensare. E nondimeno sebbene tale perennità non siane l'essenza; si ha nell'anima veramente, anzi generalmente negli esseri pensanti come l'anima umana, o più ancora.

ARTICOLO VIII.

Si conferma che nell'anima umana non preesistono idee con assegnarne in singolare l'origine di alquante, per es. della unità, della moltitudine, del numero, della possibilità, di ciò che è causa, effetto ec.

659. **L**asciando poi da parte l'idea che l'anima tien di sestessa, niente dimostra meglio che ne' figliuoli dell'uomo

affatto non si hanno idee preesistenti alla mossa prima del suo pensare tra' legami del corpo, quanto il vedere che non vi è ramo di cognizioni, e non idea della quale non si assegni l'origine dagli oggetti esterni pe'sensi, o dalla mente, considerante sestessa, o da ambedue queste vie paragonate, colla forza dell'intendere nostro; massimamente riguardando l'uomo qual si trova nell'attuale progressione del vivere, a noi ben chiara, quando oscurissima è nel primo cominciamento. E quel che ci avviene in mezzo del corso è replica, e seguela, e manifestazione di quello che è stato in su le origini prime, appena principiò la vita nostra animale.

660. A segnar dunque le origini delle idee pigliate in particolare, dichiarandone ciò che è nella natura, e non per giustificare i sistemi di filosofo alcuno, così dico: io sento per es. l'anima mia, e ciò che vi succede per effetti eccitativi altronde con maniera certa; e a poco a poco apprendo e distinguo, e concludo la presenza di corpi quanti il pensiero non sa ridire, e tutti fuori della mente (§. 105), e concepisco l'idea di tanti esseri attuali particolari, e tali come se tutti partecipino di una espressione o forma dimostrativa di sestessa, chiamata *esistenza*.

661. Il fatto poi della esistenza porta naturalmente al concetto di ciò che la precede, o le si tien congiunto strettissimamente, vale a dire della possibilità, ossia della idoneità, o potenza per esistere. E quindi è l'idea dell'*Ente*, e della *Entità*, la quale altro non è che la potenza per esistere, o la esistenza, e non già che queste idee io me le avessi in mente, interiori, e prima che io articolassi il pensiero con atto alcuno: e non già che la possibilità o la potenza per esistere sia la total mancanza di ogni idea, e quindi affatto inammissibile nell'ordine de'concetti.

662. Così mentre l'anima mia sente sestessa, concepisce l'*uno* e la *unità*, non paragonando allora sè con altri esseri, ma rigirando, e finendo in sestessa il concetto in

total solitudine. Quando poi conclude altre cose esistenti fuori di sestessa, e ne viene considerando ciascuna disgiuntamente, entro i limiti suoi, non può non concepire l'uno fuori dell'uno, o la replica di tanti uni, cioè la *moltitudine* in quanti casi ciò faccia, e quindi il *numero*, e questo progressivo senza termine.

663. Quando osservo che l'anima mia è sempre coscia di esser quella stessa che era, ma di avere ora l'uno ora l'altro pensiero, concludo che esiste una tal cosa (o ramo di cose) la quale è basata in sestessa, cioè, senza che si appoggi ad altra come a soggetto sul quale esistere: e questa tal cosa, (o ramo di cose), così considerata e stabilita in sestessa; è quella che io distinguo col carattere o nome di *sostanza* (1).

664. E concludo insieme che i pensieri successivi presuppongono la sostanza alla quale si appoggino, o tengano per esistere. Ora le qualità, e maniere successive di essere così appoggiate alla sostanza, essendo le proprietà note col nome di *modificazioni* o di *accidenti* io rinvengo e vedo come il concetto mi si genera di ciò che è *modificazione* o *accidente*, appunto come altrove fu toccato (§. 61 e seg.).

Così pure gli aspetti del sole, della luna, delle stelle mi offrono tante cose esistenti in sestesse come sostanze composte, e la successiva loro posizione e le apparizioni come cose presentate per le sostanze, cioè come accidenti o modificazioni.

L'idea dunque di sostanza e di accidenti si ottiene tanto considerando l'anima in sestessa e suoi stati, quanto considerando la reale esistenza che non possiamo non ri-

(1) Si vede qui per quali gradazioni io passi ai concetti e al nome di sostanza: e non già che io me li presupponga senza di queste, e ne concluda con petizion di principio ciò che ho nudamente presupposto.

conoscere di oggetti esterni (§. 105) e le mutazioni che si apprendono in essi. Ma nel secondo caso l'idea di sostanza è dedotta per occorrenza delle sensazioni, non è sentita immediatamente in se stessa. Nondimeno la mente è sempre necessitata a concepire un oggetto reale al quale si appoggino le mutazioni che presenta di se stesso.

664. Dal corso della successione che abbiain detto de' pensieri, o delle posizioni del sole, e delle stelle, come pure di altri esseri, sorgono i concetti del *primo* e del *dopo* e con replica, e più ancora: cioè sorge la idea di *durazione* e di *tempo*, cose che io qui tocco di transito come in primo indizio, e non in pieno trattato per adombrare come la mente si eccita e conia ed esprime a sè le corrispondenze determinate degli oggetti.

665. Congiuntamente mentre vedo il sole e le stelle sono indotto a considerare tali corpi come fontane, o produttori di luce, e la luce come cosa versata da essi o prodotta da essi per ciò che operano nello stato e condizione loro. L'idea di produttore in rapporto di essa cosa esterna prodotta è quella di *causa* propriamente detta. L'idea di cosa esterna prodotta è quella precisamente di *EFFETTO*. Ed eccoci la mente nelle sue considerazioni colle idee di causa e di effetto.

E si han queste idee più o men chiare pe'sensi, quantunque sempre debbavi cooperare la ragione nel concluderle. Il fanciullo acconcia la sua bocca alle poppe, e succhia, e sente che il latte segue a tal sua operazione, e non senza, come quando non s'imbatte nel capèzzolo propriamente: tocca col dito la fiamma, e ne sente interno agitazione e dolore: non la tocca, e nol sente.

666. Donde pur mi viene la cognizione del dover sempre la sua causa precedere ad un effetto, come ad un fatto reale; non esprimendo il fatto se non cosa fatta, o prodotta realmente, cioè da un real produttore, ossia causa.

Seguendo il significato de' nomi un effetto senza causa mi esprimerebbe una cosa prodotta senza produzione: vale a dire, significherebbe l'impossibile, il nulla; mentre l'effetto per ipotesi è cosa di stato reale e certo: nè può la umana intelligenza concepire che mentre la cosa è, non sia. Tanta necessità è in questo, che debbasi concepire precedente la causa ad ogni effetto, o fatto!

Anzi è necessità che debbasi concepire con nesso reale e vicendevole dell'una verso dell'altro, non bastando che l'una sia prima, e l'altro sia dopo: perchè il prima e il dopo esprimono ordine di tempo soltanto, e non ordine di operazione fatta, onde per essa segua, e senza essa non segua l'effetto: laddove la causa propriamente detta determina l'effetto a prorompere, e succedere.

E di queste operazioni con effetti indivisi, oltre gli accennati di sopra, se ne danno esempj quanti sen vogliono, non che debbasi tollerare che s'impugnino. Per es. piglio una penna, ottima da scriverci, ed attintovi inchiostro conveniente, ne applico la punta su la carta, e leggermente ve la premo con maniera certa, e corro, e vi si esprimono le lettere. Ecco nelle lettere impresse l'effetto, e nella penna per la mano in carta la reale operazione della causa: ed operazione con nesso immancabile di effetto, sino a tanto che l'ordine resta della natura, secondo il quale più generalmente consideriamo ciò che sono causa ed effetto.

667. Anzi l'anima entro i mezzi di acquistare le idee può intendere in sue considerazioni che ogni sostanza di vero nome presenta pur l'essere di causa; perchè ogni sostanza di proprio nome include un principio di azione (§. 152), la quale si spande anche al di fuori, e così ogni sostanza di vero nome può determinare e produrre effetti fuori di se stessa: ciò che importa l'esser di *causa* (§. 665).

E vediamo tal dote anche in sostanze composte innumerabili. Così le piante per la operazione loro intrinseca

sono produttrici di frondi e fiori e frutti: cioè coll'essere di sostanza composta congiungono pur quello di causa. E tali pur sono tutti gli animali nelle generazioni loro.

Tutte le arti con operazioni proprie di ciascuna danno dei prodotti, e senza, non li danno: Se lo scalpello, se il bulino non si muove e s'imprime, non sorgono statue, e non incisioni.

668. Altro è poi dire che non siavi, o non si conosca naturale operazione alcuna per dare gli effetti, ed altro che di tale operazione non si comprenda come ella dia l'effetto. La seconda cosa prova la nostra ignoranza, e si ammette comunque. La prima vuol descrivere lo stato delle cose diverso in tutto da quello che è veramente, e si nega. Ella è massima desolatrice la qual mena alla distruzione di ogni certezza, e si esclude.

669. Il celebre Dugald Stevvart nel suo compendio di Filosofia morale §. 251 e seg. scrive: *non ventirci mai fatto di scorgere una tale dipendenza fra due fatti successivi da poter concludere che uno sia conseguenza (effetto) dell' altro (causa). Da questo assioma ammesso oggimai da tutti i filosofi, M. Hume ha cavato una obbiezione contra l'argomento a posteriori diretto a provare l'esistenza di Dio ec.*

Lo Stevvart ammette il principio di Hume, indicandolo come *assioma* e questo ammesso oggimai da tutti i filosofi. Tanto che secondo lui saremmo spinti a concludere che nella universalità delle cose si ha successione, non connessione onde l'una cosa possa chiamarsi *causa*, e l'altra *effetto*.

Nondimeno egli corre al riparo, e vuol che intendiamo che, non ostante l'ammesso assioma, non si deve escludere l'essere di causa o di effetto. Ma così deboli ne sono le ragioni, da far prevalere persuasione contraria in chi legge: L'una è nel §. 254 espressa interrogando: vale a dire se debbasi escludere l'esser di causa, perchè non

vedesi come applicarlo, ammettendosi quell'assioma; quando il nome se ne trova espresso in tutte le lingue. Al quale argomento si può rispondere che più vale un assioma che l'uso imperito delle lingue.

Egli esprime la seconda ragione dicendo nel §. 256 perchè non è la sola successione che ci dà l'idea di causa: giacchè non ci maraviglieremmo a vedere disgiunti due fatti costantemente connessi per successione, laddove ci riesce impossibile concepire effetto senza causa.

E tale argomento, con egual prestezza, si può dire asserzione e costume di abbaglio, sopra un nome o supposizione di causa senza che vi sia.

L'altro argomento è: *se ad ogni cambiamento osservato da noi avesse preceduto un visibile impulso; l'esperienza avrebbe potuto insegnarci a concludere, all'atto di vedere un cambiamento, che vi sia stato un previo impulso, e secondo l'idea di causa dataci da Hume, che una causa abbia appunto operato per produrre un effetto: ma quanto pochi de' cambiamenti da noi osservati sono prodotti da un visibile impulso?*

La conclusione è, che dunque non vi è real causa: eppure Dugald stesso aggiunge che al succedere di ogni cambiamento senza eccezione, noi abbiamo un'intima irresistibile convinzione dell'intervento di qualche causa ec. Tale discorso a ben considerarlo si riduce a dirci, che noi abbiamo inevitabilmente l'idea di causa e di effetto, quantunque per averlo ce ne manchino i titoli, distruttivi dell'assioma anzidetto.

Io non loderò mai questa maniera di argomentare (1).

(1) Il compendio di Filosofia Morale di Dugald Sevvart mostra l'uomo consumato nell'arte dello scrivere. Nel leggerlo io mi son trovato per ordinario ridotto ad osservare che quando è per istabilire taluna delle verità fondamentali egli s'insinua con obiezioni così vigorose da lasciare chi legge pieno di ansietà su la verità che gli si vuol dimostrare; tanto più che gli

Parmi che egli voglia fissarci nella convinzione che in natura non vi sono fatti successivi, e connessi come causa ed effetti, ma che intanto tutti teniamo che vi sono cause ed effetti. Il quale intento per me vale quanto risolverci a dover pensare che realmente non vi sono nè cause, nè effetti, e che niuna cosa è ragione dell'altra: insomma che niun fatto è connesso naturalmente con altro antecedente. E che sarebbe questo mai se non volere insegnare che tutto è caso mero? Avventuratamente tutti vediamo che la natura è piena di potenze attive dalle operazioni delle quali sono determinati de' fatti ossia de' veri effetti. I pesci come principj motori sferzano le acque e le dividono e ne sono sospinti, e le corrono: gli uccelli battono con modo e direzione certa le ali entro l'aria, e vi si alzano e abbassano, o procedono o retrocedono a loro piacere. Nelle malattie vediamo la natura stessa accorrere colle sue forze, e risarcir come *causa* la salute come effetto, che ne segue: Fatto che dallo stesso Dugald è concesso nel §. 268.

Corpi non piccoli sono trasportati da luogo a luogo dagli uomini e dagli animali: E quel trasporto è successivo ma connesso coll'operarvi di questi li quali sentono la resistenza, e la vincono, e riducono le masse che investono a mutar sito. E che altro sono i combattimenti se non teatro di azioni e di tristissimi effetti? e non avvengono già questi senza che intendasi che debbano avvenire. Le Cosmologie quali si scriveano, (e vedansi quelle di Cristiano Wolfio, e di Antonio Genovesi) sono intentissime a dimostrare la successione e connessione delle cose, e come l'una di queste è ragione perchè sia l'altra.

Resta dunque fermissimo che pe'sensi unitamente alla ragione si ha la nozion vera di causa come di effetto: E

argomenti per dimostrarla vi si allegano involuppati o con riserve da inaridire la convinzione.

che noi nell'universo non siamo gli spettatori, nè il misero gioco del caso.

ARTICOLO IX.

Continuazione dell'argomento precedente: Origine dell'idea di specie, di genere, di estensione, d'impenetrabilità, di spazio ec.

670. **S**e vedrò un individuo per es. un volume della biblioteca Vaticana; l'idea che men sorge si direbbe *singolare*: e se ne vedrò due o più; l'idea che li presenta sarebbe *particolare*, ch'è quanto dire di più parti, o riscontri. Ma se considero tutti i volumi di quella biblioteca, l'idea che men viene sarebbe detta *universale*. Tanto che la idea universale è propriamente quella che si riferisce a tutti gl'individui di un dato carattere, o titolo, ovvero a tutte le parti di un dato Tutto; perocchè nell'esempio addotto i volumi si potrebbero considerare ciascuno individualmente come l'uno della vaticana, o ciascuno come parte di essa, presa la biblioteca per un Tutto: E ciò si noti come utilissimo in quanto segue, e nelle scienze.

671. Chi vede insieme una moltitudine per es. di pecore, vede una similitudine d'individui e la similitudine d'individui è detta *specie*. Egli dunque in quella similitudine vedrebbe, o concepirebbe colla idea sua ciò che è la *specie*. E chi vedesse in luoghi separati una moltitudine per es. di cavalli, di bovi ec. vedrebbe altre somiglianze, costituenti ciascuna una specie diversa: ma vedrebbe insieme tutte queste specie presentare animali *quadrupedi* e pascenti erba ec. la somiglianza di più specie è detta *Genere*.

672. Quando io in un colpo di vista abbia veduto in molti individui simili per es. di pecore una *specie*, posso

colla mente estendere indefinitamente il numero di quegli individui: e parimente quando per cinque o sei specie di cavalli, bovi ec. io abbia colla vista in giro raccolta o concepita una simiglianza di specie, posso colla mente ampliare senza fine il numero delle *specie*: Ed allora l'idea della specie natami per pochi individui diverrebbe comune ad innumerabili, e quindi universale: e la idea del genere nata pur essa per colpi di vista tra la somiglianza di poche specie diverrebbe comune ad altre senza termine e quindi universale. Or qui si vede che le idee di specie e di genere in origine non erano, e non sarebbero se non *particolari*, ma per l'operazione aggiuntavi della mente divengono, e possono divenire universali: anzi col solo poter divenire universali si riguardano come divenute realmente.

673. Siccome in origine dalla specie con pochi individui, si corse ad universalizzarla moltiplicandoli; si capì che potea ciò farsi con un solo individuo per es. con una pecora sola concependone replicato il numero senza termine: E così da un sol uomo, da un sol cavallo si potea, universalizzando, formare la specie: ed ora così tra filosofi si formerebbe.

Vi è però questo divario, se non abbaglio, che tra loro si reputa che dagl'individui si passi per astrazione alla specie per es. dal concetto di un uomo solo, come di Pietro, si passi al concetto di specie umana col solo tralasciare le modificazioni proprie di lui, come la data altezza, il colorito, la fisionomia ec.: perchè ciò facendo resta una idea quale resterebbe pur da altri. Ma perchè l'idea così dedotta sempre si dovrebbe considerare applicabile a molti e molti individui reali, onde tenerne la specie; è chiaro che la naturalissima idea della specie è propriamente la somiglianza vista colla mente in molti e molti individui reali, più che la idea cercata e rimasta per sola astrazione: e siane pur diverso l'uso della scuola.

Con che pur s' intende che la naturalissima idea del genere si ha per la somiglianza vista colla mente in molte e molte specie, anzi che per fatta astrazione.

674. Tale essendo l'origine e la natura delle specie, del genere, e delle idee universali, possiamo ravvisare che dipendono tutte dagl'individui e dalle operazioni che vi aggiunge la mente, non che si possano queste in modo alcuno riguardare come preesistenti ed innate.

E perchè l'Ente o l'Essere in suo concetto predicandosi di tutte le cose è genere universalissimo; apparisce che pur la nozione di lui, dico dell'Ente, nel suo più gran dilatamento, non proviene se non dagl' individui reali da quali per l'operazion della mente si venne alle specie ed ai generi e così ad essa finalmente; ciò che pur fu già dichiarato nel §. 661.

675. Pertanto assai tarda è questa idea a crescere nelle menti, se pur vi cresce, nata per vista d'individui e fecondatavi col vigore di esse: non che io potessi in contrario pigliarmela per ingenita e preliminare, onde tutte le altre possano aver forma.

676. Come all'uomo per colpi di vista su gl'individui vien la idea di somiglianza, così pur quella gli si eccita di dissomiglianza o *diversità*. La mente secondo che si trova investita pe'sensi da oggetti reali de'quali uno non è l'altro, o non può sostituirsi all'altro, concepisce questo: e concepirlo è formare ed avere la idea della diversità più o men chiaramente.

677. Essendo la somiglianza non un mero nome o vocabolo, ma un complesso di proprietà visto o concepito colla mente; seguita che tutti i generi e le specie, e quante altre per altri rispetti si han somiglianze, non sono solissimi nomi, come già sosteneasi da una parte di scolastici, detti *Nominali*, ma contengono sempre un complesso di proprietà viste colla mente negli oggetti, come insegnavasi dal-

la parte di scolastici detti *concettualisti*: sentenza ora divulgatissima tra' migliori teologi principalmente.

678. Ma che diremo su la origine della idea di estensione? Essa è pure la mente la quale concepisce ed esprime e la quale presenta questa idea a se stessa, secondo che ella prorompe a dover intendere le impressioni de' sensi eccitate da esseri esterni *Composti*, detti *corpi*, a' quali propriamente la riferiamo. E non è già che essa la idea di estensione sia fenomeno anteriore ed originale della mente il quale esce fuori e si scopre e si presenta per le occasioni sopravvenienti ai sensi. Si veda ciò che fu detto su la esistenza de' corpi (§. 102 ec.).

679. Parimente pe' sensi ci viene l'idea della *impenetrabilità*, cioè del non potersi un corpo trovare nel luogo occupato da altri. L'esperienza dimostra che se spingasi un corpo entro un altro si escludono, ossia manifestano che uno non può stare colle parti sue, ivi appunto ove sono le parti dell'altro.

680. L'idea della impenetrabilità come altrove (§. 440) fu cominciato ad esporre, l'acquistiamo pel tatto propriamente, e poco importa discutere se possa acquistarsi per alcuna maniera con altri sensi. Nondimeno, come di transito, dico che pur la vista ci dà questa idea per giunta d'illazione, se non per atto immediato. Imperocchè vedo i fiumi che corrono fra le sponde, e le sponde ne chiudono il corso, cioè resistono da ambo i lati. Dovunque mi volgo vedo gli oggetti col mezzo della luce, nè potrei vederli se questa battendo su gli oggetti non fosse attraversata e respinta all'occhio dell'osservatore.

Il gusto come quello che vien commosso con tatto immediato, non è disgiunto nemmen esso dalla sensazione di coesistenza e resistenza di parti: ciò che pur vediamo confermato pel giornaliero comuu fatto. Mentre il cibo si mastica, il fluido ci scorre per la bocca dalla lingua nelle fau-

ci, nè ci trapàna la lingua da riuscire, e sgorgare sotto del mento.

L'udito e l'odorato sono più oscuri nel darci questa sensazione. Nondimeno la varietà contemporanea e replicata de'suoni e degli odori esprime che le particelle eccitanti i suoni e gli odori diversi si tengono l'una fuori dell'altra, e resistono e succedonsi non si compenetrano; e così l'anima trovasi ridotta ad esprimere a se stessa quella varietà replicata che tanto diletta.

Sebbene dunque l'anima sia con precedenza di tempo eccitata dal tatto a concepire immediatamente, e distintamente la idea della impenetrabilità, nondimeno pur gli altri sensi, mediatamente almeno, e più tardi, ci sospingono a congetturarcela. E soprattutto la vista ce ne dà chiaro argomento in spettacolo contemporaneo vastissimo, quantunque tardissima in rispetto alla resistenza che sperimentiamo col tatto insino dal nascere, e prima ancora per le sue esposizioni nel seno materno ed agitazioni che vi soffre.

Tanto è facile a dichiarare che non vi è idea e non principio di cognizioni de'quali non si possa assegnare l'origine per l'operare della mente su gli eccitamenti de'sensi e sopra se stessa, esaminando, paragonando e concludendo, senza che sen debba concepire preesistenza niuna.

684. La estensione presuppone la impenetrabilità, e non la impenetrabilità viene dalla estensione. Imperocchè la impenetrabilità degli elementi de'corpi tiene necessariamente l'uno di essi fuori dell'altro, come parti fuori di parti: e dalla posizione di parti l'una fuori dell'altra si origina propriamente lo essere e il dimostrarsi esteso.

Nondimeno Aristotile, Malebranche, e tutti li Cartesiani pensano che la solidità (impenetrabilità) sia necessaria seguela della estensione (1); dicchè vedremo la causa e non ferma nel §. 693.

(1) Gerdil: Difesa del sentimento del P. Malebranche contro Locke. T. 4. oper. sez. VIII. cap. 2. §. 16.

Egli è certo che l'idea tanto di estensione, quanto d'impenetrabilità l'acquistiamo per sensazione, ma il trasportare ciò che esprimono, e concepirlo in oggetti reali fuori della mente, è lavoro del giudizio, anzi del raziocinio, come altrove abbiamo dichiarato (§. 106).

682. L'estensione considerata nella mente senza l'impenetrabilità ci dà l'idea di *spazio vuoto* cioè penetrabile: e l'estensione considerata colla impenetrabilità ci dà, o comincia a darci l'idea di *spazio pieno*, cioè che non ammette altro dove è il suo pieno.

683. Dal che si vede che lo spazio vuoto è un puro concetto della mente nato per astrazione, ed amplificato senza termine. È lo spazio che i nostri metafisici chiamavano *immaginario*; perchè nato, com'essi avrebbero detto, per immaginazione.

684. Ma sia che si tratti di spazio pieno, sia che di vuoto, il suo concetto non si origina senza la previa considerazione de' corpi reali. La mente esprime entro di se ciò che apprende su gli oggetti composti collocati fuori di se stessa, non abbiamo le idee di questi spazj come premessi a tutte le sensazioni (1).

685. In un modo ci apparisce il corpo nostro come toccato, ed in altro come veduto: nondimeno non percipiamo il corpo nostro come diverso, o come due diversi corpi: perchè il corpo nostro come toccato ci apparisce e lo sperimentiamo o troviamo dentro i limiti stessi del corpo come veduto, e vicendevolmente.

686. E qui dovremmo chiudere questo saggio di ori-

(1) Qualche idea di spazio e di tempo si acquista negli eccitamenti de'sensi anche dagli animali: per es. i lupi, i leoni, gli avvoltoj che vedono la preda capiscono esservi un intervallo tra questa ed essi: (ciochè è l'idea di spazio) e capiscono che non possono trascorrerlo in un punto: ed in ciò si ha concetto di successione e di tempo, e di una qualche misura di esso.

gine in singolare d'idee principalissime per le operazioni della mente intorno gli oggetti esterni sensibili, e sopra se stessa, e le sue cose. Ma piacemi innanzi discutere un punto non ignobile d'ideologia, del quale questo è il tenore. Fu insegnato da alcuni che l'anima con tutto l'organo della vista non concepirebbe i corpi come diversi ed esterni, certamente non li concepirebbe come lontani da se stessa senza l'uso del tatto il quale a poco a poco ci abilita a sperimentare e misurare le lontananze e le grandezze co' varj tentativi per afferrare e stringere un oggetto. Tale è l'insegnamento del sig. Condillac nel celebre trattato sopra le sensazioni.

Veramente qualche fatto di ciechi nati ricondotti coll' arte a poter vedere fa congetturare che nel subito incominciar la visione essi vedevano adunati gli oggetti quasi un velo su l'occhio, e però su l'anima, e come un tutto con essa, e non separati e distanti.

Presupposte in tutto accurate queste narrazioni (1) è facile il concepire che ciò si può verificare ne' primi atti, sforzi, incanti, abbagliamenti della nuova inesprimibile sensazione e non dopo continuatamente, se non si applicasse il tatto. Imperocchè la visione potrà essere turbata e confusa sino a tanto che l'organo che la determina trovasi inerte per suspension lunga di uso fin dalle origini, o quando altrimenti è viziato, o sopraffatto come per luce improvvisa,

(1) Li ciechi per cateratte, cioè per vizio della lente cristallina distinguono tra notte e giorno, e tra luogo ben luminoso ed oscuro per la luce che intorno ai lembi di essa lente passa e giunge al fondo dell'occhio. Il poter tanto distinguere, anche innanzi di ogni cura dee per qualche modo abilitarli a riferire sebbene confusissimamente l'esterne cose fuori della mente. E ciechi per cateratte eran quelli de' quali si scrive che risanati appena vedean tutti gli oggetti accumulati su gli occhi. Per tanto forse la narrazione lascia desiderare esattezza più grande.

o troppa. In altro caso debbe essere in sua piena regola e forma: e la sua regola e forma è di presentare il corpo nostro fuori dell'anima e tutti gli altri fuori del corpo nostro medesimo, e ciascuno di questi fuori dell' altro con più o men distanza per lungo o per largo. Suppongasi che il cieco nato dopo essersi alquanto confortato a poter vedere mirasse con placido occhio da un'altura una spaziosa campagna con serie di arbori per lungo come con serie di case le une appresso le altre a grandi distanze, mentre uomini ed animali camminano in tutte le direzioni avvicinandosi, allontanandosi, circuendo. Come sotto un placido sguardo si potrebbe mai concepire che questa è mera affezione dell'occhio? O se l'apparizione fosse come un velo su l'occhio gli oggetti vi apparirebbero verticali ed elevati gli uni su gli altri. Or come potrebbe essere mai questo se la luce reca gli oggetti gli uni fuori degli altri in vastissimo piano?

L'uso dunque, io concludo, della vista disimpedito e sviluppato la prima volta per arte negli adulti darebbe loro più o men presto, anche senza l'uso del tatto, i concetti di lontananza e di oggetti fuori di oggetti, non che posti fuori dell'anima stessa, massimamente che già essi hanno l'idea di distanza e di oggetti fuori di oggetti per la posizione e luogo che tante volte debbono aver mutato: anzi per la stessa forza unitiva con cui l'anima tiene e sente a se congiunte le diverse parti del corpo mani, piedi ec. le une lontane dalle altre (1).

(1) Nel capo VIII del Vangelo di s. Matteo si legge la cura fatta gradualmente di un cieco. Il Salvatore prima gl'infuse spunto su gli occhi: e poi vi soprappose le mani, e lo dimandò cosa vedesse: e colui rispose di veder uomini come arbori camminare, *video homines sicut arbores ambulantes*. Il Salvatore gli applicò nuovamente agli occhi le mani; ed il cieco vide come i sani vedono.

Si dee però concedere pienamente che il tatto esteriormente applicato col mezzo del moto locale assai ci disinganna, e quasi ci educa intorno la stima sul più e sul meno delle distanze e grandezze de'corpi veduti. Di che ci dan chiaro indizio i bambini nella infanzia prima i quali stendono le picciole mani per toccare e prendere oggetti lontani, e grandi più del credere loro. Ma lo stesso stendere le mani per prendere, sin da quando incominciano a vedere, dimostra che concepiscono gli oggetti fuori e non dentro l'anima: e le poppe materne le quali cominciano a vedere, di fuori le vedono e giudicano, e non dentro l'anima da starsene immobili a quell'apparenza.

E si può considerare che i bambini nel primo albeggiare del veder loro volentieri fissano l'occhio al sole, ai colori più ardenti come al rosso ec. Ora se in que' principj vedessero gli oggetti, stesi come un velo su gli occhi, qual ragione avrebbero mai per dirigerli in parte certa al giungere di vivide sensazioni?

E ciò tutto finisce di manifestare come pel concorso de'sensi e della mente ci provengano le idee particolari che abbiamo considerato, e non già che debbansi riguardare come tralci e saggi d'idee innate.

Ma raccogliendo ciò che si è disputato, parmi che tutto il disparere sul doversi o non doversi ammettere nell'anima idee anticipate, ingenite, preesistenti venga da que-

È chiaro che sin dal principio della guarigione il cieco vede a gli uomini camminar fuori di lui. Non apparendo però se costui fosse un cieco di origine, il fatto non dà conclusione definitiva: ben si ravvisa però che subito ne apprese grandezze e figure.

Nel capo 9. dell' evangelo di s. Giovanni evvi la sanazione indubitata di un cieco fin dalla nascita. Curato con terra intrisa di sputo, e poi con lavanda fatta degli occhi, vide immediatamente come tutti vedono.

sto che quante idee sorgono nell'anima si possono tutte richiamare a soggetti di classe certa per es. a ciò che è *sostanza*, *attributi*, *modi*, a ciò che è *causa*, *effetto*, *azione*, *passione*, *moto*, *quiete*, a ciò che è *qualità*, e *quantità*, *esistenza*, o *possibilità*, o *scopo* e *fine* ec. E potendosi così richiamare, ne è seguitato, che i soggetti delle classi come lo essere di *sostanza*, di *causa*, di *fine* ec. furono or da questo or da quello appresi, e riguardati come preesistenti coi loro concetti nell'anima per formarne le idee le quali a ciascuno si riferiscono; laddove tali concetti son da cercare, e formare essi stessi per assegnarli, non che preesistano espressi nell'anima.

Si distinguano dunque le idee dai soggetti delle classi alli quali si possono richiamare esse idee. E queste (salvo ciò che è idea dell'anima in sua origine prima) si riguardino tutte come acquistate: i soggetti delle classificazioni si riguardino come antecedenti al nostro conoscere, e nondimeno da essere cercati affin di conoscerli, e non da esser tenuti come espressi nell'anima fin dalla origine sua.

Kant trascurò anch' egli questa distinzione, e diede quella buia origine d'idee, della quale diremo nell'articolo 3 del capo che segue.

CAPO IV.

Di alquante cose relative al capo precedente.

ARTICOLO I.

*Distinzione della estensione qual si esprime nelle nostre idee,
e quale è ne' corpi. Sentenza Cartesiana su l'essenza
de' corpi e rischiarazione sul corpo di Gesù Cristo
in sacramento.*

687. **D**opo le tante cose dette finora su la esistenza de' corpi, su le qualità sensibili, su gli eccitamenti che danno ai nostri organi per le sensazioni e loro leggi, e su le idee che cen provengono, principalmente su la estensione, raccogliamoci a discorrere brevemente di questa in quanto concerne la essenza de' corpi: perocchè l'argomento fu già soggetto gravissimo di disputa per ciò che pareva seguitarne verso gl'insegnamenti della Rivelazione, nè questo ben si discute senza i rapporti all'intrinseco stato delle idee.

688. Intento Cartesio a farci trovare distinte, come sono per natura, le anime dai corpi, pose la essenza di quelle nella perennità del pensare, e l'essenza de' corpi nella triplice estensione per lungo, per largo, e per alto, nota fra' matematici col nome di *trina dimensione*. Fu già detto altrove della essenza dell'anima in quella perennità del pensare, e come non esattissima ne riesca la sentenza (§. 658). Qui notiamo che siccome niuna estensione mettesi nell'anima; se ne concludeva esser questa diversa affatto da' corpi che per essenza la includono. E ciò rendea moltissimi propizj a tale insegnar di Cartesio.

689. Nondimeno l'essenza de' corpi messa nella esten-

sione sembrava ad altri sorgente di seguele moleste ne'santi misteri: perocchè, diceano, rimanendo per l'eucaristico sacrificio dopo la consecrazione nell'ostia la estensione qual era, rimarrebbevi l'essenza dell'ostia, e non il corpo sarebbevi di G. Cristo, del quale, com'era su la croce, era ben altra l'estensione. E fra lo apprendere sì fatto, eccitandosi doglianza e romore, Cartesio presentò risposte e difese, ma non la persuasione che se ne aspettava (1):

690. E fu chi non vedendo altrimenti come espedirsi, pronunziò non doversi la essenza de' corpi mettere nella estensione, ma in cosa che esige la estensione; ciò che non era precludere, secondo che io penso, la difficoltà sopraddetta: perocchè se la essenza non è la estensione ma cosa che la esige, sempre nell'ostia vi sarebbe l'estensione da concluderne lo stato della esigenza stessa, e così dell'essenza medesima finalmente.

Ed Eduardo Corsini, elegantissimo e verecondissimo uomo, par quasi transcendere i limiti della sua gentilezza, notando nel capo citato §. III n. 3 la cartesiana sentenza di errore ne'campi del ragionare.

691. Ma parmi che la discordia sia da questo che non si sta convenevolmente su la cosa da ricercare, distinguendovi quanto bisogna.

A sciogliere l'imbarazzo dico che altro è la sensazione che noi acquistiamo della estensione de'corpi, ed altro ciò che si trova in essi, e che operando ne'sensi nostri sveglia quella sensazione. La sensazione eccitata in noi mostra la idea come di una diffusione o del *continuo*, tale per ordinario quale in geometria si concepisce; non bastando il tatto, o l'occhio inerme, a presentar nella idea i pori innumerevoli onde ogni corpo è traforato per entro e di fuori. E tale insufficienza viene dalla struttura degli organi per

(1) Eduardus Corsini Physic. general. tractatu III. cap. 1. n. 6.

la vista e pel tatto: perchè la impressione fattane in parti contigue picciolissime spande leggermente l'effetto: e così l'anima non può non apprendere come diffuso senza interruzione ciò che è interrotto veramente per infiniti piccioli forellini.

La estensione però come è ne' corpi non è che le parti o i primi elementi l'uno fuori dell'altro con impenetrabilità e disposizione, e coerenza certa di molecole; e non già l'essenza è la quantità delle distanze con cui l'un elemento o molecola nella impenetrabilità sua si tien fuori dell'altro: e nemmeno l'estensione de' corpi sta in questo che pur gli elementi o primi componenti siano estesi: perocchè ciascuno di questi è parte originale, e non molecola, o gruppo di altre parti via via minori e separabili per sestesse (1) come fu dichiarato (§. 81): E così finalmente la estensione de' corpi affatto non è il continuo matematico.

Siccome dunque gli elementi sono inestesi ed invisibili, e l'uno fuori dell'altro, e con distanze variabilissime, e forse il numero di essi è incredibilmente minore di quello che pensiamo; così per la virtù divina ci è via da restringerli quanto si vuole e basta, e coll'ordine stesso, e far di un corpo gigante, un corpo esilissimo e tenuissimo, e da renderne la sensazione tanto più ristretta, sebben fosse del corpo medesimo: perocchè lo esser di angusto o vasto non varia la natura, come ognuno intende in cose reali (2).

(1) Requisito principalissimo e notissimo della estensione è lo avere parti fuori di parti: Concepir dunque i primi elementi anche insensibilmente estesi è stabilirli con parti fuori di parti, e formati da cose anteriori, cioè non come cose primitive ed irrisolubili.

(2) S. Tom. 111. p. q. 76. art. 1. ad 3. *tota natura hominis in magno vel parvo homine*: nè la immagine muta soggetto, perchè fatta in mi niatura o colossale.

692. E ciò posto dalla estensione, qual' è ne' corpi, niuna ripugnanza potrà mai sorgere, nè predicarsi che per fatto miracolo sotto lo apparir dell'ostia o nelle parti sensibili di essa trovisi dopo la consecrazione il real corpo di G. Cristo il quale tra la sua passione era tanto più grande. E quantunque un tal modo non sapessimo noi concepire; ci mancherebbe la cognizione del modo determinato e non già la cognizione che uno, qualunque, ne sia possibile, e fattibile; considerata l'estensione, qual si trova ne' corpi veramente.

Non è però così della estensione ideale ossia della diffusione del continuo matematico. La essenza sua sta nella quantità nuda con sole parti estese: E se di un quadrato grande se ne formi uno picciolissimo; ne avremo il simile, e non già lo stesso mai; perocchè la quantità di eccesso del grande non può concepirsi mai ristretta e contenuta nel piccolo. Tale è il divario tra l'essenza della estensione considerata idealmente, come tra'matematici e della reale, quale è ne'corpi.

693. Questo non potersi restringere la estensione ideale, ossia il continuo matematico grande entro il piccolo fu causa che li cartesiani deducessero dalla estensione la impenetrabilità: ma la cosa è ben diversa nella estensione reale qual si ha ne'corpi e proviene da parti. Queste si escludono vicendevolmente innanzi tutto: E però ne seguita sentenza opposta.

694. Secondo le spiegazioni date per la estensione reale, le apparenze nate per sensazione, di ostia e di vino anche dopo la consecrazione, dette *specie*, ovvero *accidenti* (1), non sarebbero già come tanto si teme e si oppone

(1) Il Concilio di Costanza le chiamò *accidenti*, il Concilio Fiorentino, Lateranense, e Tridentino usò la parola di *specie*. Con tali nomi s'intende sapore, odore, peso, figura, colore. La

accidenti o modi assoluti, esistenti senza il soggetto, malagevolissima cosa a concepirsi; ma sarebbero dipendenze della consecrazione cioè della cosa consacrata, ossia ridotta, come importa la ineffabile mutazione. Imperocchè se il pane per l'operato sacramento, non è più pane, sotto quella dimensione che aveva, ma è corpo di Gesù Cristo sotto la dimensione stessa (1), debbono per la dimensione stessa e suo stato effettuarsene quelle impressioni medesime che se ne aveano pe' nostri sensi, e così risulterne nell'anima le sensazioni medesime: ciò che darebbe il concetto appunto come prima lo dava delle specie, e degli accidenti. E così pur si dica del vino dopo la transustanziazione: cioè dopo la conversione del pane in corpo, e del vino in sangue. Se la trasmutazione è fatta sotto data ed indicata dimensione ed in ogni parte della dimensione; quelle apparenze stesse cen debbono provenire che se ne aveano.

695. Ed io ne intendo che il miracolo propriamente sta nella trasmutazione fatta; talchè dove era pane e vino sotto la data dimensione, sia corpo e sangue di Gesù Cristo. Il resto è seguela del fatto portentoso. Il soggetto vi è tutto, ma non l'antico: esso è reale e vero ed è nel corpo e sangue trasmutatovi, e contenuto sotto la stessa dimensione, e stato di dimensione, e forma esterna di essere.

696. E discendendo alquanto più verso il particolare, è certo che si fa la trasmutazione sotto la stessa figura. Questa dunque dopo effettuato il sacramento, opera nel modo stesso che prima ne' sensi nostri. È certo che sotto la stessa figura dee rimanere com'era la sensibile disposizione

voce specie per disegnare la cosa nella sensazione, e la parola *accidenti* dinotare la cosa com'è nello stato del corpo e del sangue sotto una stessa dimensione, e contorno

(1) Sta detto del pane presente sotto la data dimensione *questo è il mio corpo*: e non che questa dimensione debba cessare; e ciò si dica del vino mentre si consacra.

delle parti: e quindi risultarne la riflessione stessa della luce, o colore, come lo stesso operare sulla lingua o palato, ciò che pur darebbe il sapore che vi era. Il soggetto dunque di quegli accidenti o specie, vi è realmente, ma nel portento operato sotto la stessa dimensione.

697. Li scolastici sebben tanto valorosi in tali discussioni non molto riuscirono ad illustrare la maniera sacramentale dello essere il Corpo di Gesù Cristo in forma di pane e di vino. Ridottosi ad usare le spiegazioni che ne davano, l'illustre P. Jacquier nelle sue Istituzioni filosofiche impresse in Roma per uso del Collegio di *Propaganda*, nel fine della Fisica generale scrive (1): *Egli è certissimo al tutto che il corpo di Cristo nella Eucaristia tiene la sua QUANTITÀ', cioè le parti sono realmente diverse, e le une fuori delle altre vicendevolmente. Altrimenti non vi sarebbe corpo umano. Ma quella quantità che il corpo di Cristo ha nella Eucaristia importa estensione di parti IN ORDINE A SE (a loro); vale a dire per quella quantità segue che una parte stia fuori dell'altra; ma non importa estensione relativamente AL LUOGO: cioè per quella estensione non segue che la PARTE OCCUPI LUOGO: linguaggio inesatto, e senza niun bisogno. Dico inesatto; perchè seguirebbe che nemmen l'ostia sotto i velami e, con figura della quale, è contenuto il corpo, occupasse luogo: ciò che su l'ostia e sul vino vediamo tutti*

(1) Il testo originale è questo: „ Certissimum omnino est, „ Corpus Christi in Eucharistia suam habere *quantitatem*, nempe partes revera sunt diversae et extra se invicem: alioquin non esset corpus humanum. At *quantitas* illa quam habet Corpus Christi in Eucharistia dicit quidem extensionem partium *in ordine ad se*: seu per eam quantitatem fit ut pars sit extra aliam partem; sed non dicit extensionem *in ordine ad locum*: „ hoc est per eam non fit ut pars occupet locum.

Eppure lo starsi uua parte fuori dell'altra già esprime relazione di luogo fuori di luogo.

non sussistere. Io penso che esso il santo corpo come include quantità, così pure occupi luogo, ma picciolissimo, e proporzionato all'ostia e sue parti sensibili, tutte considerabili come sopra abbiamo indicato. E niun assurdo vien quindi, anzi meglio si acconcia al pensare comune.

Ivi soggiunge quel dottissimo Padre (1) *Adunque il corpo di Cristo nell'Eucaristia non si contiene né DEFINITIVAMENTE né CIRCOSCRITTIVAMENTE*: perchè, dice, *lo esser contenuto definitivamente in un luogo significa non esser contenuto in altro*. Ora io non vedo come tal voce si adoperi senza rammarico alcuno in tal sacramento. Imperocchè qual disconvenienza è mai dire che definitivamente e con dissegnamento certo di luogo quel corpo adorato si trova in tutte le chiese ove son ostie consacrate? Egli segue a dire, *non è nemmeno contenuto circoscrivitivamente*, in sostanza perchè non occupa luogo: ciò che abbiain veduto non dirsi con piena esattezza.

698. Il formulario del non essere contenuto *neque definitive neque circumscriptive*, solito nelle scuole, è più ripetuto che inteso; e so dire che quante volte per addietro io m'imbatteva in tali voci ne ero turbato: perchè io non prendeavi mai stato da poterne illuminare pur gli altri. Ed ora consideratole novamente, finisco col trovarmi per l'a-

(1) „ Igitur corpus Christi in Eucharistia nec *definitive* nec „ *circumscriptive* continetur: Non quidem *definitive*: nam corpus Christi contineri *definitive* sub speciebus est ita sub illis „ *existere* ut non sit alibi, quod repugnat fidei: Neque continetur *circumscriptive*. Nam contineri *circumscriptive* est res „ *pondere* variis spatii partibus: et corpus Christi non respondet variis spatii partibus; cum non habeat extensionem impenetrabilem.

Ragione falsa: L'ombra dell'uomo come di tutti i corpi, tiene estensione non impenetrabile; eppure risponde a parti diverse di spazio.

nimo, che tali espressioni meglio sorprendono che affezionato; o diciamo, nella scienza dan più romore che lume. Può vedersi nell'Estio come più moderata riesca la spiegazione di quelle voci (1).

699. Non lontano dai tempi nostri ma prima di *Jacquier* il *P. Maignan*, celebre anch'egli nell'ordine dei *Minimi*, ad escludere que'modi assoluti, esistenti senza soggetto, scrisse che trovandosi nel sacramento il corpo adorato, Dio opera nel bisogno sopra i sensi nostri, affine di presentarci le specie di pane e di vino. La risposta contenuta alle maniere *Cartesiane* di spiegare il commercio tra l'anima ed il corpo, parve non indegna, come più ornata per lo intendere nostro: ma non bisogna. Il fondamento è ne'modi co'quali il corpo e sangue si trovano sotto le dimensioni e forma esterna qual era.

700. E niuna maraviglia che il corpo di *Gesù Cristo* in sacramento non appaja visibilmente corpo umano, nè il sangue appaja sangue, quando vi son cagioni che per le sensazioni appajano tutt'altro. E così per le pitture in tela, tavole, e muri vediam l'uomo, gli animali, gli arbori, quando nè li muri, nè le tavole, nè le tele sono uomini, o quadrupedi, o frondose piante: La causa è ne'modi esterni con che vien disposto, e si presenta il muro, la tavola, e la tela; e non già ne'modi esistenti senza soggetto. Oggi co' mezzi dell'arte si pietrificano ovvero si ossificano i corpi animali, e la forma rimane tutta, eppure non si ha più la carne qual era. E generalmente, come abbiamo insegnato, se da' corpi diversi si facciano sorgere impressioni medesime, seguiranno sensazioni medesime (§. 448). Or con tanto miglior convenienza si pensi altrettanto per la trasmutazione soprannaturale fatta divinamente sotto dimensione, e figura e disposizione definita; nè saremo perturbati su

(1) Lib. 1. dist. 37. §. 3.

lo apparir pane e vino, il corpo e sangue di G. Cristo in sacramento.

701. E se rotta l'ostia, il corpo adorato non si rompe; risponderemo che per maniera, osservabilissima anch'essa, rompendosi qualunque corpo, le molecole primitive non si rompono, ma nell'esser loro presentano, ciascuna, un intero. Ma se li frammenti sian divenuti insensibili in guisa che cessi in essi la ragion di corpo, vi cessa insieme pur lo esservi del corpo adorato. Direi per somiglianza che se in qualunque parola si tolgano le lettere necessarie da farla intendere, sparisce con essa il senso: per es. se dalla voce Dio si tolga il D, ne avremo *io* ma non più la parola nè il senso che davano riunite. E consente questo colla quantità delle parti che il P. Jacquier scrivea necessaria da concepirsi nel corpo di Gesù Cristo. Nondimeno niun saprebbe definire dove appunto cessi la ragion di corpo ne' frammenti.

702. Ai tempi di Cartesio la materia ed i corpi pensavansi appunto, quali appajono per la sensazione, estesi in sestessi ed in tutte le parti, anche le più elementari e sottili. È quindi l'intralcio e la insolubilità, tra le formole scolastiche, nemmen esse in tutto precise. Ma distinto ciò che è la estensione ne' corpi da quella che appare nelle idee per le sensazioni, e ciò che sono realmente i primi elementi e le prime molecole, potremo ravvisare che se mezzo non appariva di conciliazione secondo le spiegazioni di allora, questo presentasi non difficilmente, aggiuntevi le considerazioni che abbiám detto: e potremo insieme conoscere che l'altissimo sacrificio, e sacramento e mistero dell'Eucaristia, non che sconvolga le idee, le rettifica e depura, e le sospinge a correre al vero, dov'è, ne' più reconditi penetrali, e sciogliere i nodi, senza sciogliere i quali la scienza impigrirebbe, tra le antichissime angustie sue.

703. Intanto noteremo che di quella cartesiana sen-

tenza circa le essenze dell'anima e de'corpi niuna parte è giusta in tutto: e però l'una e l'altra fu contraddetta, e si contraddice ancora: E noteremo che la estensione in noi d'ordinario tien sopraggiunto per l'operare de'sensi il continuo matematico il quale affatto non è nei corpi, ed il quale dee l'anima ridisgiungere quando ne giudica, se vuole essere giusta, e concepire il vero.

ARTICOLO II.

Della idea espressa nell'anima per la visione beata di Dio.

704. **S**e il proceder dei secoli illumina ad acquistare novo sapere, non poche volte ci ottenebra ancora: perchè spesso ne riceviamo nomi di antico significato, quando noi li usiamo con altro recente e diverso. E quindi le oscurità, le dispute, il non più intendersi, quando tutti forse dicono lo stesso. E lo andare di questo articolo, non disutile per la scuola, ne sarà nuovo documento io penso: e così vi do principio.

705. Innanzi tutto dobbiam ricordare che per la parola *idea* dinotiamo la cosa, e così l'affezione, o maniera di essere, espressa in qualunque atto del nostro pensare ed intendere, sia che questo atto riguardi gli oggetti diversi dall'anima, sia che l'anima e suoi stati.

706. Applicandoci a considerare Dio come veduto dai beati, sorgono, per ciò che spetta alle idee, molte ricerche utili da risolversi onde per quanto ci è dato si conosca ciò che è il bisogno, non vi s'intrudano concetti, i quali la natura stessa delle cose non ammette, nè ammisero quelli stessi a'quali sono attribuiti. E prima nell'aver la visione di Dio, ci ha luogo ciò che chiamiamo *idea*? 2. nell'originarsi la *idea* di Dio veduto, come è dai beati, concor-

rono i requisiti universali li quali si richiedono ad ottenere la idea degli altri oggetti diversi dall'anima? Dio nel dar la origine a questa idea vi coopera esso? e con e? o cosa è il veder Dio per *essenza* come dicono? 3. Si muta per parte dell'anima l'ordine dell'intendere nostro nel dar l'atto per esprimere questa idea, cognizione, notizia, o diciamo effulgenza di Dio qual sorge in sua vivezza nell'anima?

707. Cominciamo dalla prima, cioè se nella visione beata di Dio abbia luogo nell'anima lo stato e il nome d'idea come fu definita, qualunque sieno le circospezioni da aggiungere per la infinità dell'oggetto. E rispondiamo che ci ha luogo; perchè se nell'anima beata, ad aver la visione di Dio non sorgesse affezione o maniera alcuna di capire, d'intendere, di sentire se stessa, l'anima si troverebbe come quando non vedeva Dio. E ritrovandosi come, quando non lo vedeva; ugualmente non lo vedrebbe: eppure la ipotesi è che lo vede. Ad escludere dunque ogni repugnanza si dee concludere che nella visione di Dio si richiede che s'induca nell'anima qualche affezione o maniera di concepire e d'intendere: ciò che è dire che nella visione di Dio ha luogo la idea secondo che fu definita di Dio (1), qualunque siano le circospezioni che nell'uso di questa voce debbonsi avere per la infinità dell'oggetto le quali sarian dette appresso.

708. Veniamo alle altre questioni. Noi abbiamo insegnato che le idee di oggetti esteriori originate pe'sensi presuppongono sempre l'oggetto presente, e la operazione di esso propagata pe'sensi sino all'anima, e da ultimo che l'anima per gli eccitamenti di questa operazione concepisca essa stessa, e spieghi l'atto d'intelligenza, relativo all'eccitamento ed oggetto che lo determina.

(1) S. Tomas 1. p. q. 26. ar. 3. in c. *Beatitudo intellectualis naturae consistit in actu intellectus*. E l'idea non è altro se non ciò che trovasi espressa nell'atto dell'intelletto.

Lasciandone dunque ciò che è particolare e dipende, come da mezzi, dagli organi sensorj, risulta che per la origine delle idee di oggetti diversi dall'anima ci abbisogna 1. la presenza (comunque questa si estenda) dell'oggetto; 2. l'operazione di esso presente oggetto nell'anima; e 3. finalmente che l'anima fra tale condizione apra e dia l'atto di intendere, appunto come deve intendere secondo l'esser suo ne' singoli casi.

709. Or tali andamenti e condizioni appunto concorrono per la idea di Dio la quale si origina, e sfoggia nell'anima col godimento de' beati. Certamente nell'acquistare, e così possedere la idea o coscienza di Dio veduto e continuato a vedere, cioè contemplato, ci abbisogna l'oggetto il quale è Dio: perchè tolto lui niente avremo veduto di lui, nè contemplato.

2. Ci abbisogna l'operazione di Dio per la quale l'anima si trovi abitualmente cioè continuamente investita, modificata, elevata nello stato e facoltà sua a poter avere e spiegare e godere in se la manifestazione e la idea di Dio contemplato, per quanto le si concede da contemplare. Anzi pur l'eccitamento ci abbisogna alla formazione e continuamento degli atti. Imperocchè se questa operazione ed eccitamento, anche per l'atto, non interviene, Dio ci sarà presente; ma non manifesto; come avviene nella vita che ora meniamo, nella quale Dio per la immensità sua ci è presente, anzi non può non esserlo; eppure nol vediamo, nè sentiamo in noi stessi la presenza sua, quantunque in santa vita si proceda. E non basta nell'occhio la capacità, potenza, o forza per vedere se non lo eccitiamo e dirigiamo ancora all'atto del vedere.

Ben s'intende sin dalle prime però che tale operazione di Dio è soprannaturale; perchè continuazione e seguela, e corona di tanti doni e grazie da giungerne all'acquisto di lui; e perchè solleva l'anima giusta a potere abitual-

mente concepire e tener presente con perennità di stato l'idea ed espressione intellettuale ossia l'atto di Dio veduto e contemplato, e finalmente perchè l'anima in questa visione intende che Dio le si concede in possesso e fruizione interminabile: intendimento e persuasione che supera tutte le naturali derivazioni.

3. In terzo luogo ci abbisogna nell'anima l'atto di capire e sentire se stessa con tale conoscenza, idea di Dio veduto e contemplato e goduto, sebbene questo atto non si spieghi se non cooperandovi Dio stesso. E se l'anima non sente e non intende in se questo atto, ella affatto non avrà cosa di che tenersi beata, come abbiamo già detto fin da principio.

710. E di ciò si dee convenire filosofando. A precludere poi pur dal canto dei teologi ogni dubitazione su lo starsi le cose come abbiain dichiarato, sarà giusto ricorrere ai fonti più proprj di essi, vale a dire a ciò che nelle sacre definizioni se ne insegna. Or nata disputa sul quando le anime purificate in tutto siano ammesse alla beatitudine, il Concilio di Firenze nell'anno 1438 definì che esse le anime de'buoni, purgate pienamente, vengono con pronta seguela *mox* ricevute in cielo e vedono intuitivamente e chiaramente Dio Trino ed uno come egli è, ma gli uni più perfettamente degli altri, secondo la diversità de' meriti (1). Il veder poi intuitivo, è vedere con guardo che termina su l'oggetto propriamente.

Dal che s'intende che a fondare nelle anime la beatitudine e suo stato ci è presente l'oggetto il quale è Dio trino ed uno, e le anime intanto questo presente oggetto vedono e contemplano: cioè nello stato di beatitudine ci è

(1) *In coelum mox recipi et intueri clare ipsum Deum Trinum et unum, sicuti est pro meritorum tamen diversitate.*

l'oggetto il quale è da vedere ed è veduto proporzionalmente ai meriti degli eletti.

Ora mostriamo anche l'operare dell'oggetto che è Dio nelle anime sante, ond'essere veduto. Benedetto XII nella sua Costituzione la qual comincia *Benedictus Deus* l'anno 1336 definì che (1) *le anime sciolte dal corpo, alle quali niente rimane da espiare sono condotte al luogo della beatitudine ove vedono la essenza divina con visione intuitiva ed a faccia a faccia senza intermezzo di creatura alcuna la quale abbia maniera o forma dell'oggetto (Dio) veduto: ma la vedono manifestando appunto la essenza divina sestessa ad esse immediatamente, nudamente, chiaramente, apertamente. Or se dunque la essenza divina scopre, mostra ella appunto sestessa alle anime beate; ecco la operazione, esterna operazione, come i teologi direbbero, indubitata di Dio in sua essenza verso le anime o su le anime ond'essere veduto e goduto.*

Che se poi le anime non vedessero cioè non conoscessero immediatamente e chiaramente la essenza divina che loro si manifesta; indarno affatto sarebbe questa manifestazione, o diciam questo operare di Dio affin di essere veduto. Ciochè non potendosi ammettere, deducesi irrepugnabilmente che nelle anime elette si effettua e sfolgora la visione, cognizione, o coscienza di Dio veduto e contemplato, cooperandovi le anime stesse. E quindi è che nei testi allegati del concilio di Firenze e di Benedetto duodecimo vien detto che esse le anime *intuentur et vident*, formano l'intuito o sguardo intellettuale; e ne han la visione, o coscienza di vedere esse appunto l'oggetto scoperto, e nudo in sua chiarezza, al quale stan fise immediatamente.

(1) *Animas a corpore separatas, quibus nihil luendum superest, ad locum beatitudinis perducì, ubi divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione objecti visi se habente, sed divina essentia immèdiate se nude, clare et aperte eis ostendente vident.*

E santo Ireneo (lib. 4 cap. 20 al 32 n. 5) scrive (1) *come coloro i quali vedendo il lume , sono entro il lume , e PERCEPISCONO la chiarezza di esso: così coloro che vedono Dio, sono entro Dio, e si stan PERCEPENDO la chiarezza di Dio:* nella qual voce di *percepire* si vede come le anime umane cooperano esse stesse ad aversela la idea beatificante negli atti dell'intendere loro.

Santo Agostino usa una espressione la qual significa visione di cosa presente ed idea , o donde è la idea (2). Pertanto l'Estio (lib. 4 Distinc. 49 §. 2) conclude: *Intellectus eo ipso, quo divinam essentiam intuetur, eam apprehendit.* E nel linguaggio scientifico la semplice *apprensione* è la idea propriamente. E si noti che Estio dice che l'intelletto apprende esso stesso la essenza divina con quel potere medesimo con cui la vede.

711. Ma ponderiamo alquanto le parole di Benedetto. Poche volte si ebbe, quanta in queste parole, necessità di esporle per ciò che valgono. Egli dice: che la *divina essenza immediatamente, nudamente, chiaramente, apertamente dimostrandosi, OSTENDENTE SE, le anime sante la vedono; dond'è che essa è veduta.*

Da questa formola si originò la conclusione che Dio è veduto immediatamente per la *essenza* di Dio, e nella *essenza*.

E questo fece concepire che Dio non è veduto per *immagini*, per *similitudini*, per *colori*, per *sensi*: perchè i beati

(1) *Quemadmodum videntes lumen intra lumen sunt, et claritatem ejus percipiunt; sic et qui vident Deum, intra Deum sunt percipientes ejus claritatem.*

(2) Enarration. in Ps. 149. §. 4. *Est quaedam visio (Dei) hujus temporis; erit altera visio futuri temporis; visio quae modo est per fidem est: visio quae futura est, per speciem erit:* cioè per aspetto presente, e per idea che vi si acquista: cioè per la legge nella spiegazione al Sal. 120 §. 6.

vedono Dio immediatamente e non per cose che non sono esso Dio. Concetto lodevolissimo, come conforme a ciò che è la cosa, anzi espressamente insegnato dal Pontefice stesso il qual dice che la essenza Divina è veduta *nulla mediante creatura in ratione objecti visi se habente.*

712. Or qui si chiede: non si potrebbe l'*idea*, *percezione*, o *notizia* acquistata nel veder Dio riguardar come un di que'mezzi i quali sono esclusi da Benedetto?

No rispondo, non si può per modo alcuno: Perchè la idea o notizia acquistata è ciò che si è capito, e non il mezzo a capire: è la espressione della visione fatta, e continuamente fatta nell'intelletto, e non intermedia cosa alcuna per farla: e, se posso così dire, è il senso che ha l'anima del tocco intellettuale immediato che ella fa col suo Dio e Dio con essa in vedendosi: perchè Dio vede l'anima alla qual si dimostra, e l'anima Dio.

713. Ma teniamoci ancor più su quella costituzione: Quando vi si dice che Dio si dimostra nella essenza o per la essenza, si dice insieme che Dio si dimostra *a faccia a faccia* ai veggenti: Or la faccia è di esseri esistenti e non delle cose astratte: cioè quella essenza che manifesta se stessa è la esistenza reale di Dio, Trino ed uno, come un secolo appresso fu dichiaratamente insegnato dal Concilio di Firenze. Aggiungi che le cose astratte non operano, e qui la essenza divina manifesta, ossia opera, manifestando se stessa, ed immediatamente e apertamente. Dunque veder Dio come dicono *nella essenza*, o *per la essenza* è veder Dio come esistente Trino ed uno.

E tale riduzione dell'essere Dio veduto si tenga saldamente; perocchè per tale considerazione cessano tutte le difficoltà introdotte come seguela del veder Dio per la essenza o nella essenza presa indeterminatamente; potendosi o dovendosi rispondere, che questo veder Dio nella essenza o per la essenza non è altro che vedere immediatamente

Dio come esiste Trino ed uno in sestesso (1), non è nell'anima una maniera di vedere la qual non dipenda dall'esistenza dell'oggetto veduto, e con ciò muti l'ordine dello intendere dell'anima, piuttosto che sublimarla nell'ordine suo a poter ciò vedere che non vedrebbe per sestessa.

Così la questione introdotta se dovendosi veder Dio per la essenza; Dio o la essenza divina si unisca all'anima eletta, o se le si unisca a forma d'idea o *specie impressa* non hanno più luogo: perchè ridottone il senso debitamente, non si fa per esse che dimandare se Dio in sua esistenza Trino ed uno debbasi unire all'anima per esser veduto, o se Dio così considerato le si debba unire a forma di specie impressa.

Or si risponde che manca il fondamento della ricerca, o si va fuori di essa: perchè il dimostrare sestesso non importa unione, se non quella che l'oggetto opera entro il conoscimento del soggetto al quale si fa la dimostrazione: unione la quale qui non si cerca, quasi straordinaria cosa; quando è natura di ogni conoscimento tenersi coll'oggetto che apprende ma come appreso: e non più: e lo insegnar di Benedetto XII esprime che Dio *ostendit se* fa nell'anima la dimostrazione di sestesso, non parla di altre unioni.

Il dir poi che dandosi Dio a vedere, la essenza di lui si tien quasi a forma di *specie* cioè d'*idea* impressa, è forse dire che Dio stesso Trino ed uno si tien come idea, cioè come maniera d'intendere nelle anime. Non credo poi mica che altri, capitone il senso, vogliano far di Dio una tanto povera cosa, appunto perchè con tanta largità gli si concede a vedere.

714. E diciam finalmente, che tali questioni sorsero dalla maniera di spiegare l'origine delle idee, quando le

(1) E s. Tomas. 1. p. in fine dell' artic. 7. quæst. 12. *Qui videt deum per essentiam videt hoc in eo quod infinite existit.*

idee si riguardavano quasi sopravvenienti esse per sè stesse dagli oggetti esterni, configurate con forma loro propria innanzi di giungere all'anima, o certo trapassanti nell'anima con tale fattezze dal corpo nostro. Ma oggi si pensa quasi universalmente, o certo così chiede l'opera nostra, che l'anima essa stessa avutone l'esterno eccitamento cavi, formi, esprima (§. 584 e seg.) le idee, concetti, notizie degli oggetti. Lo che stando, dovremo concludere che quando Dio le si manifesta a faccia a faccia; allora l'anima stessa, fa, concepisce, esprime in sè stessa la manifestazione, cognizione, notizia dell'oggetto il quale è Dio che le si presenta aperto, o svelato e nudo in sè stesso. E tolti gl' involucri, questa è la sostanza in che si risolve tale disputa.

715. E qua si riferiscono le tanto maravigliose parole di s. Tommaso nella risposta alla terza obbiezione dell' articolo secondo q. 12, par. 1. nella prima parte della Somma: Egli dice (1): Come gli altri esseri, (o cose finite) intelligibili le quali non esistono esse per sè stesse, entrano e si tengono (non colla sostanza loro) ma per qualche fattezze (idea, rappresentanza) nell' intelletto colla quale lo informano e lo mettono ad atto particolare di pensare loro medesime; così la essenza (esistente di Dio Trino ed uno) entra ma per sè stessa nell' intelletto creato, il quale già spiega atti d'intendere, ed essa eccita, riduce questo intelletto a dare l'atto d'intendere sè stessa; talchè l'anima se ne beatifichi: Vale a dire gli altri oggetti hanno bisogno di quelle volatili idee le quali vengono quasi esse da se nella loro fattezze di fuori (secondo che allora si giudicava) e sono

(1) „ Sicut a line formae intelligibiles quae non sunt suum esse, uniuntur intellectui secundum aliquod esse quo informant ipsum intellectum, et faciunt ipsum in actu; ita essentia Divina unitur intellectui creato ut intellectum in actu per seipsam faciat intellectum in actu „

imprese. Ma Dio in sua esistenza, manifestando esso stesso fa scintillare l'idea di sè stesso nell'anima, o diciamo fa che intanto essa l'anima sorga e nell'intendere suo lampeggi di Dio veduto (1).

Il Cajetano in commentar questo luogo si effonde in ammirazioni quasi lo intenderlo porti ai cieli. Tuttavia fa scorgere che la spiegazione è quella che ne abbiamo data, notandovi lui delle cautele; sicchè non prendasi abbaglio.

716. È dunque chiaro che anche l'acquistare la cognizione, notizia, visione, idea di Dio che si manifesta, esige ne' beati li tre requisiti universali per tutte le idee su tutti gli altri esseri, presenza dell'oggetto, operazione di esso nell'anima, e la visione, o notizia la qual se ne forma nell'anima, e non senza di lei. E niente a questa regola si oppone la formola del vedersi Dio nella essenza o per la essenza: la quale non significa se non veder Dio, quale è Trino ed uno, a faccia a faccia senza interposizione alcuna tra chi vede e chi è veduto.

717. E più precisamente: nella scuola il veder per essenza è il vedere immediato qual sarebbe quello di un'anima sciolta dal corpo la quale essa da se vedesse un'altr'anima in pari stato: il veder poi ma *non per essenza* è il veder mediato, come se un'anima vedesse quella di un uomo vivente, per ciò che appare nella fronte di lui, nel

(1) E questo è il senso dell'altro testo di s. Tommaso nella risposta dell'articolo quinto ove dice: *dum aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam* (existentiam divinam) *ipsa essentia* (existentia divina) *fit forma intelligibilis* (cosa, res da essere intesa) e non la essenza divina diviene la idea: ciò che affatto non è il senso del testo, nè delle possibili cose: e ciò che qui diciamo tanto meglio comprova l'esposizione delle parole allegate dianzi dall'articolo secondo. E quindi nella q. 26 seguente ar. 3. in cor. scrive: *Ex parte actus intelligentis beatitudo est quid creatum in creaturis beatis.*

balenare degli occhi, e nei vividi moti di tutta la persona. È chiaro che niuna di queste due maniere di vedere esclude nel veggente l'idea della cosa veduta. E così pur li beati li quali son detti vedere Dio per la essenza o nella essenza non sono con ciò esclusi dall'atto d'intenderlo o dall'esprimerne in tale atto l'idea per quanto è lor concesso.

718. Fra le idee però degli altri oggetti qui in terra e quelle de' beati nella visione di Dio ci è questo sovrano divario, che le prime, come tutti sperimentiamo, poco son chiare; laddove chiara è quella di Dio veduto Trino ed uno nella indivisibile semplicità sua: che le prime indicano l'oggetto; ma sempre inferiore ai nostri desiderj; e Dio nella sua manifestazione esprime, presenta, dona, e per sempre, ciò che sopraffà l'anima d'ineffabile contentezza e verso lui la rapisce senza più termine.

719. Si legge che nel veder Dio *sarem simili a lui* perchè lo vedremo *quale egli è* (1): *similes ei erimus; quoniam videbimus eum sicuti est*. Si disputa però in che stia, o come s'induca questa somiglianza. E fu pensato che la somiglianza stia in questo, che noi saremo avvalorati con la grazia sua particolare, la quale è pur detta *lume della gloria*, a poter vedere lui il quale solissimo per natura può vedere, e vede sestesso. Laonde una tal somiglianza è come una specie di parità sopraindotta nella potenza intellettuale dell'anima a veder Dio, *videbimus*; anzi che ciò che segue dall'averlo veduto (2). Nondimeno pur l'atto di vederlo o di averlo veduto accresce per nuovi rispetti la nostra somiglianza: perocchè questo atto ci tien beati in lui, come beatissimo è Dio nel vedere sestesso.

(1) Joan. ep. 1. c. 3.

(2) Quindi s. Tom. 1. p. q. 12. art. 6 in resp. *Facultas videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam sed per lumen gloriae, quod intellectum in quidam deformitate constituit.*

L'Estio però per mostrare tal simiglianza si attiene alla visione in atto anzi che alla potenza per farla, ed al gaudio che ne segue. Egli dice (1) *fit assimilatio maxime per cognitionem, videlicet receptione SIMILITUDINIS a re cognita*. E tale cagione parmi la più importante: perchè ci si addita che la intelligenza nostra per lo stesso veder Dio si troverà come effigiata nella immagine di Dio. Li nostri specchi fan risultare l'immagine dell'oggetto presente: ma non divengono insieme essi stessi la immagine. Ma l'intelligenza dell'anima nel veder Dio sarà essa stessa intelligenza ed immagine, e questa vivissima.

Aggiungo che nella beatitudine manifestandosi Dio per esser veduto; la presenza sua è uno de'prerequisiti a poterlo vedere, e non seguela della visione: E così il possesso e la fruizione ci è sempre data con perennissimo atto perchè la presenza di Dio beatificante ci è sempre data, e non la presenza è seguela della visione. E chi vede un oggetto finito per es. un arbore, un uomo, lo tien presente per vederlo, non la visione sua gli fa esistere presente in sua realtà l'arbore o l'uomo.

Ma questi avvertimenti quantunque convenientissimi a far ben concepire ciò che importa l'idea beatificante di Dio veduto a faccia a faccia, omai trascendono i limiti del filosofare, e cessiam di più darne.

(1) Estius lib. 4. Dis. 46. §. 2. nello allegare la ragion quarta su quella in che consiste la beatitudine.

ARTICOLO III.

*Brevi considerazioni su la ideologia, e su lo spazio
e tempo secondo Manuele Kant.*

720. **M**anuele Kant di famiglia originaria scozzese assunto in età di anni 46 professore di logica e di metafisica in Koinesberg nella Prussia sul declinare del secolo XVIII dilatò la notizia, se non la venerazione del nome suo, coll'opera intitolata (scienza) *Critica della Ragione Pura*, scritta in tedesco, indi ritoccata e pubblicata novamente nel 1787, e poi tradotta in latino, in francese, e tra noi pure in italiano con note, e propagata per le stampe di Pavia l'an. 1820. Questa letteraria produzione data in luce la prima volta in Riga pareva venir meno sul nascere, e finire tra' merciai uoli per involucri: ma poi vivificata per clamori indistinti, guadagnò lodi, e disprezzi, e censure (1), e ricerche e commentarj, e repliche di edizioni, e volgarizamenti. Parmi che la incertezza di stato ne' suoi natali, o poco dopo, esprimesse con preludio più consentaneo il termine irreparabile de' suoi destini.

721. Ma diciamo dell'opera in quanto l'autore vi si appalesa. Noi abbiamo, egli dice, due vie di sapere, la *Esperienza* e la *Ragione pura*. Per esperienza s'intende quanto di sapere si acquista, o si conferma pe' sensi. La ragione pura, facoltà interiore dell'anima, dà i suoi risultamenti, concetti senza dipendenza dalla speranza, o là dove, fatto principio dalla speranza, ci trovassimo in concetti non pro-

(1) È memorabile che Giovanni Herder già suo discepolo e poi divenuto assai più celebre e pregiato di lui, fu l'uno de' suoi censori colle due opere, intitolata l'una *Ragione ed Esperienza*, (due tom. in 8.) e l'altra *Calligone*.

venienti da questa. La ragion pura, anteriore ad ogni esperienza, somministra principj universali e necessarij, essa per se stessa, dal fondo suo, come da sorgente. Diremo di essi altrove (§. 1081) più direttamente: qui tengomi brevemente su la origine delle idee degli oggetti, sensibili principalmente: la quale così viene delineata.

Sebbene due sieno le vie per le quali sorge il nostro sapere, pure comincia questo propriamente nel tempo, colla esperienza (1): Gli oggetti esteriori, egli dice, investono i nostri sensi, ne segue sensazione, e per la sensazione si apre nell'anima una *visione* che egli chiama *Empirica* (sperimentale) degli oggetti esterni per distinguerla dalle visioni date, o che aver si potrebbero dall'intelletto puro, e sua ragione. E l'oggetto *indeterminato* che in tali visioni sperimentali si ha nell'anima si direbbe fenomeno, *apparizione*; perchè in questa non si conosce l'oggetto quale è realmente in se stesso; e però l'oggetto è pur chiamato *indeterminato*, quantunque da individuali sensazioni si origini nell'anima l'apparizione di esso.

Per altro quando per la sensazione spunta nell'anima una visione di oggetti esteriori, questa visione non spunterebbe, cioè non si esprimerebbe, se l'anima non avesse già nel suo pensare alcune sue forme rappresentative ed universali che rendessero quella possibile ad effigiarsi o lampeggiare, e tenersi. Ora è da sapere che la mente, in quanto ha la sensibilità, cioè la capacità di conoscere pe'sensi, tiene e trae da sé le forme di *Spazio* e di *Tempo* e le presenta affinchè nasca e si compia la visione dell'oggetto esterno, perchè ciascuno di questi è congiunto sempre inseparabilmente con spazio e tempo. E dippiù la mente in quanto è razionale, emette e tiene in se stessa e presen-

(1) Kant Critica della Ragione pura. T. 1. Introduzione, pag. 202. e T. 2. Estetica trascendentale §. 1. ediz. di Pavia.

ta le forme dette *Categorie*, cioè delle classi di tutti gli attributi, o predicati enunziabili delle cose. Erano queste categorie dieci nella scuola di Aristotile; essendo a lui paruto che si potesse enunziar delle cose lo stato di *sostanza*, la *quantità*, *qualità*, *relazione*, *l'azione*, *passione*, il *dove*, il *quando*, la *situazione*, e l'*habitus*: ma poi questo numero ebbe aumenti e decrementi; finchè si tenne a sette. Kant le restringe a quattro generalissime: *quantità*, *qualità*, *relazione*, *modalità* (1), ciascuna delle quali poi suddivise in tre minori, e taluna in più ancora. Ond'è che nelle sensazioni a far sorgere la visione dell'oggetto esterno debbono prima essere nell'anima le forme di spazio e tempo perchè senza queste non si esercita la sensibilità; e debbono insieme esservi le forme delle categorie le quali (2) *sono indipendenti dalla sensibilità e nascono unicamente dall'intelletto*. Per es. vedo un uomo, un albero: tutte le forme indicate si stanno e producono nell'anima e l'abilitano a conoscere; e la visione vi si genera di oggetti individuali.

Ma tutto questo ci vien detto, e non dimostrato mai come o perchè sia: nè lo asserire fortuito ha mai costituito la sorgente vera del filosofare. Egli suddivide la categoria di *quantità* nelle tre di *unità*, di *pluralità*, di *totalità*: or sia pur ciò nella *quantità numerica* o *discreta*: ma nella *quantità geometrica* o *continua* l'unità come divisibile in parti senza termine, può essere insieme pluralità, e totalità. Quale esattezza si ha qui dunque di scrivere? Inoltre egli divide la categoria di *qualità* in quella di *affermazione*, o *negazione*, e di *limitazione*: chiedo: le affermazioni, le negazioni, le limitazioni non si hanno pur esse su la quantità? Qual confusione è qui dunque? Parmi che un tal poco basti a far disattendere per sempre la tanto vo-

(1) Critica della Ragione pura tom. 2. pag. 154.

(2) Tom. 2. pag. 225.

ciferata *Critica* della Ragione pura. Nondimeno a far meglio conoscere le dicerie di Kant investighiamo come egli si slanciasse a questa singolare origine d'idee.

Dopo gl'insegnamenti di Aristotile, e di Porfirio su le *categorie* e su gli *Universalì* la Scolastica cominciava dall'individuo reale, ed astraendo e sottraendo alcune proprietà (predicati, categorie) ristrettive, passava gradatamente alla *spécie infima* al *genere* via via più alto, e finalmente al *genere supremo o massimo*, il quale era il concetto dell'Ente, della Entità, ossia dell'Essere preso universalissimamente (§. 670-678): e di poi componendo e ricongiungendo le categorie, o proprietà, sottratte già per astrazione, tornava dal genere supremo ai meno alti, alla specie infima, ed all'individuo finalmente. Or si capiva da' savj, che reale era la esistenza dell'individuo dal quale si partiva per andare al genere massimo e dal quale via via si ritornava. Ma capivasi insieme, o capir si poteva che la specie ed i generi non erano se non concetti ricavati dalla mente per le astrazioni fatte intorno l'individuo, e non eran forme antecedenti le quali l'anima tenesse originalmente in sè stessa come inerenti o radianti, a renderla intellettiva sopra gli oggetti. Volgeasi poi la scuola a tali partizioni affin di ridurre tutte le cose pensabili a classi certe, e scansare la prolissità e la confusione: non a costituire la potenza stessa intellettiva, inesplicabile per categorie.

Ma Kant visto ciò che era già nella scuola, fattosi quasi nuovo trionfatore a sconvolgerla, insegnò che que' concetti o categorie sono forme intrinseche alla mente o predisponenti a divenirne intellettiva, o le quali essa viene riunendo per tenersi ordinata da averne la visione stessa sperimentale, quando è per ispuntare nell'anima in forza della sensazione. Ma valiamoci di un esempio; e meglio conosceremo quanto, e come si ebbe da Kant.

Poniamo in Socrate un individuo. Aveasi in lui un

Essere il quale era *sostanza, vivente, animale, razionale*, nato in Grecia, da Sofronisco, e filosofo. Astraendo dalle ultime circostanze individuali di famiglia, di nazione, di scienza, restavi cosa meno circoscritta, qual sarebbe un *Essere* il quale è *sostanza, vivente, animale, razionale*. E questo concetto sarebbe la specie infima. Or se da questa separo per astrazione la dote di *razionale*, mi rimane un tutto ideale, meno determinato ancora, e quindi più ampio, cioè quello di un *Essere* il quale è *sostanza vivente animale*: e questo concetto sarebbe un *genere*: e se ne rimovo quell'*animato*; ne avrò soltanto l'*Essere sostanza e vivente*, il quale concetto sarebbe un altro genere più alto: e più alto ancora sarebbe quello che ne rimane tolto il predicato di *vivente*, e finalmente pur quello di *sostanza*, rimanendomi nudissimamente il concetto di *Ente*, ossia dell'*Essere*. Or come dall'individuo reale, il quale era Socrate, a forza di astrarre e togliere via via proprietà ristrettive, si è passato al genere massimo il quale è il concetto solo dell'*Ente* ossia dell'*Essere*; così riaggiungendo all'*Ente* a mano a mano le proprietà di *sostanza*, di *vivente*, e poi l'altra di *animale*, indi quella di *razionale*, e finalmente le modificazioni individuali si torna allo stato circoscrittissimo, considerato in Socrate.

Queste proprietà che la scuola divideva e ricongiungeva, queste nel filosofare di Kant sarebbero dette *forme* o concetti contenuti nella mente innanzi che questa si applichi a capire; in guisa che la mente li tiene come elementi al potere e saper pensare e far nascere in se stessa le visioni sperimentali, anzi ancora le intellettuali *pure*, indipendenti da ogni esperienza.

Inoltre questi concetti o forme via via più alte sono chiamate *Schemi* (figure), e *Schematismo* lo averli in mente e far transito da questi concetti o forme o generi più alti

alli meno alti (1). Imperocchè tra gli scolastici soleasi rappresentare con figura l'arbore genealogico, detto *Porfiriano*, della formazione ascendente dall'individuo ai generi, e discendente dai generi all'individuo (2); quantunque niuna rappresentanza si possa immaginare ed esibire di una cosa pigliata in genere o in specie: per es. niuna rappresentanza si può avere dell'Ente *in genere*, e niuna dell'animale *in genere*, e così niuna pur dell'uomo *in specie*. Ma in quell'arbore si poneano per le immagini i nomi de'predicati li quali si doveano togliere o ricongiungere affin di concepire quelle specie e que'generi.

Quindi seguendo Kant sarebbe da nominare *Schema* ogni definizione di genere o specie relativamente ai concetti li quali si rendono via via più determinati sino all'individuo. Così *schema* sarebbe la definizione del circolo rispetto a tutte le *rotondità* grandi o piccole; *schema* la definizione del triangolo la qual comprende tutti gli ordini de'triangoli equilateri, isosceli, scaleni: *schema* la definizione del quadrupede comprensiva di cani, cavalli, bovi ec.

E perchè dopo le astrazioni scolastiche non si torna se non dagli schemi ai concetti più circoscritti e finalmente agl'individui; così egli diede a credere che gli schemi sieno apparecchio e natural suppellettile, o graduazione dell'anima per intendere, e non risultamento di astrazioni.

Tale è ciò che davano gli scolastici; e tale è ciò che Kant ne ha mutato, e fatto suo, e presentato da seguire, almeno quanto al fondamentale complesso. Or vede ognuno che la scuola in que'transiti dall'individuo alla specie ed ai generi, e dalli generi alla specie ed agli individui procedea con regola certa; perocchè sempre mirava all'indivi-

(1) Kant tom. 3. pag. 16. 21. 30. ove dello Schematismo.

(2) Anzi figure eran pur dette alcune forme di argomentare in sillogismi: Wolphius *Philosophia Rational.* §. 344.

duo reale, il quale era fondo e cumolo vero ed ordinato di tutte le proprietà da separare per astrazione, e da ricongiungere. Ma Kant in quelle sue forme *pure* intrinseche alla mente e indipendenti dalla speranza non ha regola alcuna su la quale originarle ed abilitarne la mente a poter intendere e dar fuori le visioni intellettuali pure, e far nascere entro se stessa per le sensazioni la visione sperimentale, la quale si avrebbe dall'oggetto esterno (1). Kant dunque c'inabissa tra lo immaginario e lo indefinibile ove manca ogni principio e certezza di scienza. Dond'è che egli non potè mai tener fermo se stesso, e presentarsi svelatamente con aspetto costante. E parlando sempre di visioni pure e sperimentali ne ottenne che niuno le vedesse, o non senza indovinamento.

E qual bisogno ci è poi degli schemi antecedenti, ossia della visione *a priori* a saper concepire la possibilità e realtà dell'oggetto stesso presente, se l'oggetto presente sveglia la sensazione, e la sensazione la visione o concetti che ne dipendono? La scuola assegnava le sue astrazioni per classificare le proprietà enunziabili degli oggetti, salvo sempre l'individuo come sopra fu detto. Ma Kant offre tutto il contrario. Presuppone nella mente queste forme generali le quali, senza tener l'occhio all'individuo, non presentano stato alcuno da esservi considerate. I suoi divisamenti su la origine delle idee degli oggetti sensibili sono in parte derivamento se non furto, anzi *atto* inoccultabile di ciò che si avea tra gli scolastici, con deterioramento della cosa rapita, divenuta inservibile nelle sue traslazioni.

Egli ha distinto gli oggetti quali appariscono, dagli oggetti stessi quali riuscirebbero se fossero considerati per se medesimi, chiamando *fenomeni* (apparizioni) li primi, e *nomeni* li secondi. Queste due voci *fenomeni* e *nomeni*, e

(1) Ved. tom. 2. pag. 189. e segg.

specialmente la seconda, sono un giuoco frequentissimo nel suo dire. La voce *nomeno* non ha senso costante, come si può riscontrare (1): ed ora significa oggetti, quali sono in se stessi, ora quali si hanno ne' concetti anticipati dell'intelletto puro, ora quali si avrebbero nel mondo *intelligibile* concepito come dai Platonici. Così tra *FENOMENI* e *NOMENI* tutto appare e dispare, e l'incanto è compiuto.

Ma fermiamoci alquanto su lo spazio e sul tempo quali furono concepiti da Kant per la formazione delle idee provenute pe'sensi. Lo spazio, egli dice (2), *non è concetto sperimentale*: e ne assegna per titolo che a rappresentarci le cose nello spazio bisogna prima aver nell'anima l'idea dello spazio.

Si risponde però che a concepir le cose nello spazio ci abbisogna la facoltà conoscitiva per concepirvela, venutone l'eccitamento pe'sensi, e non ci abbisogna la idea dello spazio. A ricever acqua nel vase si ricerca la capacità di questo per contenerla, e non che già vi si contenga acqua eziandio. Indarno dunque si concluderebbe che la prima idea dello spazio non ci viene dalla sperienza.

E così là dove parla del tempo (3) dice che a rappresentarci le cose nel tempo dobbiamo averne già nell'anima l'idea; quasi la facoltà conoscitiva dell'anima non possa cominciare ad intenderla tra gli oggetti medesimi. Come si darebbe questo impedimento all'intendere nostro?

E lo spazio che per Kant è chiamato *una pura visione* dell'anima nostra è più e più volte descritto da lui per guisa, che par lo spazio detto *immaginario* tra' metafisici, e già tante volte discreditato, e respinto quando si volle

(1) Tom. V. ove tratta dell'analitica de' Principj in tutto il capo III.

(2) T. 2. pag. 16.

(3) T. 2. pag. 31.

insegnare che esiste: o più chiaramente, Kant sembra indurre all'abbaglio stesso il quale era nella scuola Cartesiana quando si confondeva l'estensione reale colla ideale, o *continua e geometrica* (1). Si rilegga ciò che ne fu scritto nell'articolo primo di questo capo.

E quando Kant insegnava che anch'esso il tempo è *visione pura dell'anima*, non a torto si reclamò con unanimi voti, quasi a niuna realtà si attenga ciò che il tempo costituisce: lo che sarebbe cangiar tutto in niente.

E non si creda già che in tali concetti suoi Kant non anticipi esso stesso i germi per deplorabili conseguenze. Ma dal presupporre lo spazio ed il tempo come visioni dell'anima anteriori alla possibilità medesima di formare noi a noi stessi persuasione su lo stato della esistenza delle cose esteriori riduce la ragione ad essere essa stessa la datrice delle più strane contraddizioni: per es. nel tom. 5 pag. 45 la riduce a concludere *che il mondo ha un principio nel tempo, e limite nello spazio*: che il mondo non ha nè principio nel tempo, nè limiti nello spazio: che ogni sostanza composta nel mondo consta di parti semplici, e che non esiste intanto nulla di semplice nel mondo.

E nel tom. 3 ove tratta della dottrina trascendentale della facoltà di giudicare cap. 1 pag. 40 scrive: *la sensazione è la realtà fenomeno: fenomeno è nelle cose la sostanza costante e durevole: fenomeno. (vale a dire apparizioni) sono la eternità, e la necessità ec.*

(1) Per es. nel tom. 3. pag. 91. dice: *Lo spazio ed il tempo sono QUANTI CONTINUI, non potendo alcuna parte loro esser data che non sia ristretta fra limiti (punti o momenti), e solo potendosi in guisa che quella stessa parte risolvesi di bel nuovo in uno spazio, oppure in un tempo.* (E vedi il tom. 5. pag. 88. e seg.): dove assegna allo spazio e tempo la divisibilità indefinita, la quale è propria del continuo, cioè della estensione ideale, non della reale qual si ha nella natura.

Una tal portentosa maniera di scrivere rende tutto ambiguo, e turba insin dal fondo i caratteri e l'ordine delle cose, e principalmente degli spiriti. Si neghi dunque, e fermissimamente si neghi che l'anima e l'intelletto, e la ragione chiamata *pura* dia, ed abbia mai dato essa per se stessa la necessità di premettere i concetti di spazio e tempo a formare l'idea, o la esistenza, o su la esistenza di tutte le cose. Il tempo ne' concetti nostri è serie di stati successivi: e fingere il tempo avanti le cose è voler supporre stati successivi senza successione niuna: vale a dire è voler supporre il tempo senza tempo. Così fingere lo spazio, e questo indeterminato, nelle nostre visioni avanti le cose è voler presupporre necessaria una capacità di contenere le cose prima d'idearle e formarle. Or questo ne riduce a dover concepire una seconda capacità, (vacuo) la qual contenga la prima, e così la terza la qual contenga la seconda: e quindi via via la quarta e la quinta ec. in infinito: Ciò che in altro luogo Kant esso stesso non ammette. E certamente una tal serie di spazj non sarebbe mai stata esaurita innanzi al potersi creare le cose: di guisa che o niente esisterebbe, o tutto sarebbe irreparabile necessità.

Abbiamo toccato più cose intorno al sistema di Kant onde ne apparisse l'informe complesso, e le più informi seguele. Ma chi vuole espedirsene ad un tratto, fin sul principio, consideri cosa intende egli per quelle forme anticipate, e come le stabilisce, e vedrà che non si hanno nè stabilimenti, nè forme, e però non sistema affatto. Egli scrive (1): dico *forma dell'apparizione* (fatta nell'animo) *quel tanto per cui tutto ciò che vi è di diverso nell'apparizione, può essere sotto certi rapporti ordinato.*

Definizione arbitraria, oscura, e non dichiarata con

(1) Tom. 2. ove tratta dell'estetica trascendentale pag. 8.

esempj: ora io qui noto immediatamente: se *forma* è quello che *può essere ordinato*; dunque non è ordinato per se stesso: dunque può essere concepito qual forma, non è forma per se stessa: più chiaramente, la forma non è che un possibile. E quel dirsi: *ciò che vi è di diverso nell'apparizione* suppone paragoni da fare tra 'l simile e non simile innanzi di ravvisare ciò che è forma. Or quale mai lungaggine e noja è questa? E dove è questo simile, dove questi dissimili?

Egli segue: e siccome ciò in che solo possono le sensazioni (dica le apparizioni per le sensazioni) ordinarsi, e sotto una data forma ordinarsi, *non può essere altra sensazione . . .* (cioè non può essere che cosa della prima sensazione e non altro, e Kant invece ne dice: *risulta*) . . . *che deve la forma loro trovarsi già ad essere preparata in complesso per le medesime nell'anima a PRIORI*. Salto inverecondissimo è questo di trasmutare ciò che è dato dalla sensazione, in cose già preparate nell'anima stessa *a PRIORI*.

Aggiungo: *forma* secondo Kant è ciò che si ha di diverso nelle apparizioni (1), e si può ordinare sotto certi rapporti: e poco appresso può vedersi che forma non è ciò che si ha di diverso, ma ciò che di simile. Egli scrive (2): *Quando io separo dalla rappresentazione di un corpo ciò che l'intelletto pensa intorno al medesimo come sarebbero la sostanza, la forza, la divisibilità ec. e così parimente quanto appartiene alla sensazione come la impenetrabilità, la durezza, il colore ec. mi rimane sempre alcun che di residuo di questa empirica visione: voglio dire la estensione e la figura. Ora queste appartengono alla visione pura la quale risiede a priori nell'anima in qualità di semplici FORME DELLA SENSIBILITÀ'*:

(1) Tom. 2. pag 8.

(2) Pag. 9.

vi risiede anche senza un oggetto effettivo di sensi e della sensazione.

Ora io ripiglio: e per quale cagione la estensione e la figura debbono essere *forma* anticipata nell'anima? anzi che data dalle sensazioni? Ripeto: lo scrittore non ci dà se non asserzioni. E come la estensione e la figura sono ciò che si ha di diverso nella sensazione, e non più tosto la estensione de' corpi, considerata come tale, è somigliante per tutto a se stessa come la impenetrabilità pur somiglia per tutto a se stessa? Come dunque la estensione è chiamata forma contro la definizione stessa di ciò che è forma?

722. E qui lascio a se stesso un insegnare ove se cerchi cosa è forma, diffiderai di ciò che sen dice; se cerchi perchè se ne abbiano delle anticipate, non trovi ragione; e se cerchi la coerenza almeno nell'uso del nome, prima la vedrai mancata che apparsa: e dove se vuoi raccogliere, e dinotare ciò che è tutta *la Critica* risponderai: maniera di pensare e di scrivere bizzarra, tenebrosa, prolissa, affaticante, inconclusiva: e propriamente (se punto vi è da concludere), inversa e retrograda a quelle del sapere comune: nella quale incominciare ove gli altri terminano per astrazione, è proclamato come anticipazione di sapere e di viste, e via di scoperte inesprimibili. E tale sarebbe se il capovolgere tutto fosse dar nuovi oggetti, e nella unica e reale dirittura loro.

Dopo Kant apparvero nella Germania anche altri con grande romore filosofico: ad intendere tutto il quale accorra chi vuole, mentre io rientro a trattare direttissimamente dell'anima e suoi stati.

CAPO V.

Segni delle Idee, e loro origine: Giudizi, percezioni,
e loro segni.

ARTICOLO I.

Segni delle idee , e loro origine. Parole e scrittura.

723. **P**er segno intendiamo una cosa la quale ci riduce a doverne pensare *altra* dalla quale differisce. Per es. li colpi sonori della campana negli orologi differiscono dalle ore, eppure ci riducono a pensare ed intendere le ore e numero loro determinato nel corso della notte e del giorno. Questi dunque si direbbero *segni* delle ore.

724. Si hanno segni naturali, ed artificiali ossia arbitrarj e convenzionali. Li primi ci riducono per natura loro a dover pensare altra cosa alla quale ci dirigono: ma i segni artificiali ci riducono per mero arbitrio e convenzione a dover pensare altra cosa certa da essi diversa. Per es. la luce la qual c'inonda del sole, ci porta di sua natura a dover pensare il grandioso pianeta dal quale proviene: lo scintillare della luce tra la notte, esso per se stesso ci rivolge alle stelle. Laonde questa luce sarebbe segno naturale del sole, o delle stelle. I suoni delle trombe e dei tamburi sarebbero segni arbitrarj delle mosse delle milizie, perchè significano per convenzione.

725. Tutti gli effetti sono segni naturali delle cause loro: perchè ciascun effetto di sua natura c'invia verso la causa dalla quale deriva. La luce del sole e delle stelle proviene o risulta come effetto da que'corpi maravigliosi ed è segno naturale di essi, come abbiain dichiarato.

726. Tutte le idee, le quali acquistiamo per gli organi sensorj da oggetto determinato per sua natura non per convenzione, sono da considerare come segni naturali degli oggetti esteriori secondo che hanno operato in noi; perchè tali idee sono da riguardare appunto come effetti degli oggetti esteriori secondo che hanno operato negli organi sensorj e questi nella mente: e gli effetti sono da riguardare come segni naturali delle cause.

727. L'uomo non ha, o più veramente non presenta, segni naturali esteriormente distinti, manifestanti in singolare ciascuna delle sue idee. Ben può il tenore del volto e del corpo, e certo slancio inarticolato di voce indicare per sè stesso la calma del nostro cuore, o li trasporti che vi si eccitano d'ira, di gaudio ec. generalmente: ma niun saprebbe ravvisarne a punto ne' limiti suoi lo stato della mente e suoi gradi, durata, e cause.

728. Nondimeno la natural condizione dell'uomo annunzia che egli debbe avere avuto, e ritenere ed assumere de' segni per indicare le idee proprie, e le maniere dell'esistere suo. E certamente, chi ben contempla negli uomini la struttura e lo sviluppo lento della ragione, ne intende esser eglino conformati ed originalmente istituiti insieme per la propagazione e sue sequele di sollecitudini, ajuti, direzioni tra stato permanente di famiglia. E perchè tale intento o stato ed esercizio suo non si ottiene, anzi non si potrebbe ottenere senza indicare l'uno all'altro i propri bisogni e le idee; se ne intende ancora che la natural condizione dell'uomo annunzia che egli debbe avere avuto, ritenere ed assumere de' segni affine di manifestare i suoi bisogni e le idee le quali si esprimono.

729. È chiaro che questi segni quanto alle forme loro particolari debbono essere arbitrarj. Imperocchè la natural condizione mostra, annunzia un bisogno di segni per manifestare ciascuna idea in singolare, e noi non siamo for-

niti di segni naturali distinti e palesi per tanto. Concludiamo che dunque siamo istituiti ad aver segni arbitrarj per esprimere le nostre idee.

730. E potendosi queste manifestare co'segni esteriori da esser veduti per es. colle mosse delle mani, piedi, occhi, labbra, o con segni da essere uditi, come ne'suoni articolati della voce, ossia colle parole, opportunissime in qualunque occasione, da vicino e da lontano, tra la luce, e tra le tenebre, in corpo sano e non sano, tra l'ardore degli affetti, o nella calma; l'osservatore diligente dee per final dirittura concludere che gli uomini furono creati nello stato appunto di famiglia, e coll'uso il quale tanto ci conveniva della parola, e sue variazioni o sistema, detto *linguaggio*, come ognuno intende, dall'organo che vi s'impiega che è la lingua.

731. Ed è pur giusta seguela concepire che chi dava fin dalle origini in famiglia l'uso di segni arbitrarj nelle parole; così lo dava che li primi uomini intendessero e distinguessero qual parola era destinata per un oggetto e quale per altro, e sapessero finalmente applicarle come per abito antico, lasciando ad essi la direzione per assumere nuove parole affin di esprimere nuovi bisogni, li quali fossero per apparirli nello ampliarsi degli uomini, loro vicende e cognizioni; diramandosi lo stato di una famiglia in molte, e quello di molte nella università de'popoli, e del genere umano finalmente. Imperocchè l'Autore, sapientissimo per eccellenza, il quale creava l'uomo, lo metteva perfetto nella esistenza, non lo abbandonava nell'atto stesso alla solitudine, alla miseria, e al pianto.

E coloro che investigarono con tanto apparato se l'uomo potesse co'naturali suoi lumi inventare e fondare l'uso della parola e di una lingua debbono essere considerati aver parlato di un uomo il quale sia creato e derelitto fuori di famiglia, mentre seguendone le origini, nello stato è

creato e conservato di famiglia: cioè disputarono di un uomo immaginario, ossia la disputa si dovrà riguardare anch'essa come immaginaria, anzi propria a dilettere gli ozj eruditi che a spiegare ciò che è stato nelle origini sue.

732. La cosa indicata per segni non lascia di esistere dove era, per lo essere ad altri indicata. Imperocchè il segno induce chi lo tien presente a pensare o riguardare la cosa indicata: nè il pensare o riguardare una cosa fa che sparisca dove esisteva. Così l'effetto non fa sparire la causa, perchè la dinota: e così le parole nostre date come indizio o segno delle nostre idee non fanno sparire da noi le idee che possediamo, appunto perchè le abbiamo indicate.

733. Dunque il comunicare noi le nostre idee non è propriamente il pigliar queste e trasmetterle in altri lasciandone privo chi le comunica: piuttosto è fare che altri abbia ciò che abbiamo noi con replica inesauribile. Raro e bel documento di sovrana comunicazione tra gli uomini. Quando si tratta di comunicar cibi, monete, vesti ec. ciò che diamo ad altri parte da noi: ma le idee che diamo altrui ci rimangono intere e fiorenti, quali erano, con giunta pur di quelle che intanto riceviamo dagli altri.

734. L'uso della parola tien questo bel pregio, che la mente in esso, o con esso decompone il pensiero, e lo presenta e lo esprime per parti, e chi lo riceve espresso per parti lo ricompono in un tutto finalmente.

735. Or questo fa intendere che la mente per l'uso delle parole sviluppa e spiega in se la forza di analizzare, sovranissima dote per entrare e procedere nella ricerca e conseguimento del vero.

Per entro a tale carriera poi segnalatissimo è l'uso della parola nel fissare le idee astratte, e specifiche e generiche di qualunque maniera. Imperocchè sono queste utilissime in ogni maniera e corso di sapere, anzi sono come indizio e misura dei progressi della coltura: conciossiachè

con esse riduciamo e subordiniamo gli esseri in classi, ciò che facilita la mente a paragonarli e conoscerne i rapporti varj. Ma se tali idee non si annodano, sin dall'ora che si formano, a parola e segno certo; svaniscono, non si ritengono, o poco, nè sapremmo affatto procedere nel paragonarle e concluderne, e molto meno nell'indicarle; o ci bisognerebbe ogni volta ricominciare da capo. Per es. togliete tutti i nomi de'numeri dalla unità alla decina; come ne terrem presenti le varie collezioni, come nel bisogno ne esprimeremo per es. il sette, o l'otto ec. senza ricominciare da capo le numerazioni? come concepiremo i progressi delle decine in centinaia, in migliaia ec.? come le potenze, le radici, proporzioni, come tutte le altre operazioni che vi si fanno, quando que'nomi mancassero? E tolti i nomi de'numeri come procederanno le arti, il commercio, i ragguagli di stato, e tutti i calcoli che vi si fondano?

E così nell'Etica tolti i nomi delle idee generali di libertà, di dritto, di obbligazione, di legge, di virtù, di vizio, di premj, di pene ec. come riterremo le idee che vi si esprimono? come procederemo ne'paragoni? come significheremo ciò che è da fare o non fare, e ciò che gli altri possono, o non possono esigere? Forse il nostro pensare si rimarrebbe sempre su gl'individui, o pochissimo innanzi scorrerebbe.

736. Egli è maraviglioso a considerare che i segni naturali si trovano disgiunti e fuori delle cose delle quali sono il segno: per es. gli effetti sono disgiunti dalle cause, propriamente dette, come il raggio è fuori del sole, il pomo è fuori della pianta ec. Ma i segni delle idee costituiti nelle parole giungono a legarsi colle idee per modo che quando abbiamo per l'animo le idee, ne abbiamo le parole, e quando vi teniam le parole ne teniamo le idee, senza saper quasi più distinguere qual sia più interna l'idea alla parola o questa a quella.

737. Or giovando la parola a decomporre (ciò che è propriamente analizzare) e ricomporre, (ciò che è sintetizzare) il pensiero; si può ravvisare quanto l'uso della parola conferisca alla speditezza e quasi volo della mente in tali operazioni.

738. Ma siccome l'originale e continuato bisogno dell'uso della parola riduce e addimestica noi sin dalla infanzia, a ricevere e poi ripetere anche entro noi, mentalmente le idee e loro parole con que'sensi che ci si danno, se pur tutti gl'intendiamo; ne seguita che il nostro pensiero diviene come un occulto e tacito parlare co'significati ricevuti dagli altri; e lo aver parlato entro noi sia come contemplare o lo aver contemplate e discusse le idee, come per altri si farebbe.

739. Or questo se fa crescere in immenso l'acquisto, e la ricchezza e la rapidità delle nostre idee; pur dopo i primi progenitori, e loro decadenza divien ricchezza e rapidità da esserne assai cauti. Conciossiacchè questo ricevere le idee co' noui non da Dio, come nella prima consegna, ma dagli uomini, avanti che noi capiamo ciò che si riceve come nella infanzia e nella prima giovinezza, questo, sia per ignoranza, sia per negligenza e malizia degli uomini prepara e fa scorrere in abbagli e travimenti anche senza volerne. Spesso in due quartieri di una città medesima non vi è piena concordia ne'significati delle parole: e spesso gli scrittori medesimi vi dan causa. Quindi le tante interpretazioni e tanto varie delle altrui sentenze, e parole: e quindi il non raro pentimento di avere appreso ciò che era da ignorare.

740. L'uso dunque della parola nella vita animale ci è necessario per comunicare con noi, come con gli altri sia familiarmente nel corso del vivere, sia per la fondazione e miglioramento delle scienze, arti, e mestieri, quantunque cautissimo si debba essere nell'applicare quest'uso,

ed ivi più, dove più abbonda l'ignoranza, l'equivoco, e la malizia, onde non essere il miserabile gioco delle altrui parole come spessissimo nel trattare affari interviene.

741. Ad ottenere per quanto ci è dato, il fine delle parole ed evitarne tutti i reclami, il gran rimedio nel trattare le scienze e le arti è definire tutte le voci o termini espressivi de'soggetti li quali sono il tema delle dispute che s'imprendono. Così chi detta e chi ascolta, chi scrive e chi legge s'intenderanno quanto bisogna, e si potrà confrontare se il senso della parola si conserva sempre lo stesso, o si restringe e dilata, e si scorre a concluder tutt'altro da quello che si doveva.

742. L'arte poi del definire spetta alla logica anzi che alla scienza psicologica. Avverto solamente che quando si definisce il termine o parola, s'intende definito l'oggetto sia reale sia concepito dalla mente ad indicare il quale è destinata la parola. Altrimenti si cercherebbero le proprietà della parola della quale non sono: e dippiù ciascuna parola fu inventata non per aver essa nudamente, ma per esprimere un dato oggetto sia reale, sia concepito colla mente.

743. Ai suoni elementari onde la voce si articola, e sen formano le parole sono state sopraggiunte le lettere alfabetiche come segni di tali suoni, dei loro accoppiamenti, e delle parole. Questo insignissimo ritrovamento, e noto prima di Mosè, serve come a fissare e conservare dipinta la parola, e ferme le idee che da questa sono significate. E la comunione la quale per le parole era tra gli uomini ristretta ai presenti si è per lo scritto a mano, o a stampa, dilatata ai lontani ed ai posteri. La storia fu meglio custodita e le scienze se ne ampliarono correndo dall'uno all'altro i lumi de'secoli, e dei popoli; ed il deposito della memoria ne divenne come esterno all'anima stessa, da poterne riavere quanto vi si contiene senza fatica della immaginazione, e quando si vuole.

744. Nondimeno lo scritto e la stampa sono segni de' segni: additano la parola, non la purgano dai vizj di origine e progresso: e non di raro vi aggiungono gli scambj e mancanze proprie di quelli, come le sostituzioni di scritture false alle vere: in riparo de' quali difetti fu duopo invocare l'*arte critica*; altro nuovo imbarazzo pe'dotti, come della memoria, a valersene debitamente.

745. Più utile ancora sarebbe trovare i segni per esprimere le qualità delle cose, come le lettere alfabetiche esprimono le qualità de'suoni della voce. Imperocchè come con poche lettere o cifre o segni irrisolvibili si esprimono tutti i suoni e loro accoppiature; così con pochi segni originali si passerebbe ad esprimere le qualità delle cose, loro congiunzioni, seguele, e rapporti; e lo stato delle scienze si renderebbe quasi presente in un colpo allo sguardo, onde poterne sempre più dilatare con nuove scoperte i confini. Ma tale ritrovamento resterà sempre ne' concetti dei desiderj, anzi che sia per nascere e soddisfarli. Oscurissime ci sono le qualità delle cose e più oscure ancora le dimensioni dei gradi precisi: di guisa che sin qui nemmeno saprebbesi come cominciare a muoversi per la maravigliosa invenzione.

I Logici colle lettere A. E. I. O. ne diedero alcun cenno per l'*arte sillogistica*. Ma le disposizioni di quelle lettere ne'ternarj possibili presentando modi accurati, come falsi per argomentare, accrebbero le cognizioni da lasciare, anzi che definissero per sè stesse quelle da seguire.

Più avventurati e valorosi furono i matematici intorno le quantità. Essi con pochi segni primitivi di varie quantità secondo che bisognava così procedono da ritrovare quasi meccanicamente la quantità la quale s'ignora. Ma la quantità e suoi gradi sono cosa più ristretta e più facile a distinguere per incrementi certi avuto riguardo alla unità alla quale si debbono tutti rapportare. E se poterono dar l'e-

sempio di ciò che potrebbe farsi anche intorno alle qualità, non ci daranno, io penso, mai le ali per tentare l'arcannissimo volo.

Per es. Ne'calendarj Ecclesiastici le lettere C. E. M. V. significano ne'santi la qualità di confessore, la episcopale, quella di Martire, o di Vergine: e gli accoppiamenti C. E. M. V. ec. significano la qualità di confessore e di vescovo insieme, la qualità di Vergine e Martire. Presentar queste lettere è far intendere l'uno o l'altro carattere nei servi del Signore de'quali si venera l'anniversaria ricordanza. Ma in questi e simili indizj la espressione si rimane dove comincia. Mal si saprebbe per esse lettere il grado d'illibatezza e di vigilanza nella sublimità stessa di tali virtù, e come e quanto in utile pubblico sfolgorassero e fruttificassero.

ARTICOLO II.

Giudizio, proposizione e loro divisione: Esclusione vana de'giudizj negativi.

746. **P**ossiamo considerare il giudizio eseguito colla mente soltanto, o come espresso in parole. *Giudicare* mentalmente è riguardare e tenere per congiunte le idee vedute o capite come congiunte, e riguardare e tenere per disgiunte quelle vedute, ossia capite come disgiunte, cioè come discordi ed opposte o non connesse per modo alcuno fra loro. Riguardare dunque e tenere colla mente come congiunte le due idee per es. *anima umana, pensante* sarebbe giudicare: così le due idee, *anima umana*, e l'altra, *composta da parti* sono idee inconciliabili fra loro: e però riguardare colla mente come disgiunte l'una dall'altra tali due idee, *anima umana, composta da parti* sarebbe ugualmente giudicare.

747. Quando il giudizio si eseguisce mentalmente allora lo stesso sguardo dell'anima vede la congiunzione o la insociabilità e disgiunzione delle idee: ma quando si esprime in parole, allora bisogna esprimere con parole distinte l'una e l'altra idea, e dippiù bisogna con altre parole significare ciò che fa il guardo dell'anima col vedere la congiunzione, o la non congiunzione. Per tanto il giudizio col quale miriamo come congiunte le due idee *anima umana pensante* si dee esprimere con dire: *l'anima umana è pensante*, dove il verbo *è* sarebbe il segno della congiunzione, però detto *copula* nelle scuole: e quando si dovesse esprimere il giudizio mentale col quale miriamo come disgiunte le due idee, *anima umana*, e *composta da parti* si direbbe: *l'anima umana non è composta da parti*: dove quel *non* premesso al verbo *è* significa la disgiunzione e il non potere e non dover essere l'una coll'altra le due idee *anima umana*, e *composta da parti*.

748. Ne'giudizj dunque interiori bastano le due idee da congiungere o disgiungere considerate nello stato in che sono, facendone la stessa vista dell'anima la congiunzione, o disgiunzione. Ma ne'giudizj esternati vi bisognano le parole esprimenti ciascuna delle due idee, e dippiù vi bisogna il segno della congiunzione o disgiunzione il quale si fa per il verbo *è* o per il *non è*.

749. L'espressione di un giudizio in parole per es. questa: *l'anima umana è pensante*, ovvero l'altra, *l'anima umana non è composta da parti* si chiama *proposizione*: la voce *è* segno della congiunzione si chiamerebbe *affermazione*, e quel *non è* si chiamerebbe *negazione*. In ogni proposizione quello di cui si afferma o si nega una proprietà si chiama *soggetto*, e la proprietà affermata o negata si chiamerebbe *attributo* o *predicato*: per es. nella proposizione *l'anima umana è pensante*, *l'anima* è il soggetto, e quel *pensante* è l'attributo o predicato: perchè la proprietà di pen-

sante si attribuisce o si predica intorno al soggetto *anima umana*. E similmente nella proposizione *l'anima umana non è composta da parti*, l'anima è il soggetto, e quel *composta da parti* è il predicato, o l'attributo il quale si predica come tolto, e da non attribuire.

750. Li giudizj precedono le parole: perchè queste sono date e create, o si cercauo e si assumono per esprimere quelli.

Quindi il fanciullo ha già de' giudizj mentali quando impara o tenta di esprimere sestesso colle parole.

751. Secondo l'esposizione data ogni proposizione esprime un giudizio. Vi è però chi ne eccettuerebbe le proposizioni esprimenti definizioni, come la proposizione nella quale dicessi *l'uomo è l'animale ragionevole*, perchè, dicono, le voci *è l'animale ragionevole* sono spiegazioni della parola uomo, e non un giudizio. Ma non penso che sia da ricevere tale eccezione. Imperocchè, come già fu dichiarato, ogni parola è formata e presa non a caso, ma per indicare un soggetto, ovvero una qualità determinata. Quando dunque si definisce un vocabolo è lo stesso che si definisca la cosa, o soggetto per significare il quale fu assunto. Così quando dico: *l'uomo è l'animale ragionevole*, è lo stesso che io dicessi: *il soggetto chiamato uomo è l'animale ragionevole*. Laonde anche le proposizioni contenenti una definizione sono la espressione di un giudizio.

752. Il soggetto ed il predicato nella scuola son detti *termini* ossia *estremi* della proposizione; perchè in mezzo a questi si trova o si dee trovare il verbo *è*, il quale li unisce, ovvero il *non è*, il quale li disunisce. Negli esempj allegati la voce o complesso di voci, *anima umana* è un termine, e la voce *pensante* è l'altro termine: e l'uno e l'altro sono le estremità della proposizione perchè dopo ciascun di essi non si concepisce altro per avere il fondo e forma della proposizione. Per altro il soggetto è detto *ter-*

mine minore, ed il predicato è detto *termine maggiore*, ossia più ampio: la causa di tal denominazione vien da questo che per ordinario l'attributo si può predicare o non predicare anche di altri soggetti, cioè diversi da quello contemplato da noi: per es. nella proposizione *l'anima umana è pensante* quel *pensante* si può predicare anche degli angeli, e di Dio: E non rimanendo per ordinario esaurito il predicato quanto al poter essere impiegato nell'attribuirlo o negarlo al soggetto da noi contemplato nella proposizione; s'intende perchè nelle scuole il predicato sia detto *termine maggiore*. Questa considerazione è importante nell'arte de'sillogismi.

753. È visibile che la proposizione si dee naturalmente dividere in *affermativa* e *negativa*, secondo che il predicato si afferma o nega del soggetto. *Affermativa* è quella: *l'anima umana è pensante*: *negativa* è l'altra: *l'anima umana non è composta da parti*.

754. E per egual maniera il giudizio è naturalmente *affermativo* o *negativo*. Imperocchè tali sono le proposizioni: e le proposizioni non sono che la espressione di un giudizio. *L'anima è pensante, è giudizio affermativo*: perchè pone ovvero esprime posta nel soggetto qualche proprietà reale o *positiva*, come dicono: e *negativo* sarebbe quell'altro: *L'anima non è composta da parti*: perchè dall'anima si rimuove la composizione, o la molteplicità delle parti, altra cosa reale in natura.

La divisione del giudizio in *affermativo* e *negativo* è comunissima, e pregiatissima in tutte le scuole. Nondimeno il conte Tracy nel tomo 1. cap. 4. della sua *Ideologia* ci vuole insegnare che non si danno se non giudizi *affermativi*. Egli scrive: quando io dico: Pietro non è grande: comunemente si dice: che io fo un giudizio *negativo* . . . (Nondimeno) quando dico che Pietro non è grande, dico come se giudicassi che Pietro è piccolo, o che è di statura comune: e questo giudizio è *incontrastabilmente positivo*.

Tale maniera di argomentare è bonissima anche per chi supponendo non darsi che giudizj negativi si mettesse a provarlo con dire: il giudizio *Pietro è piccolo* ovvero *è di statura comune*, suol dirsi *giudizio affermativo*: ma in sostanza è come io dicessi: *Pietro non è grande: il quale incontestabilmente è giudizio, e giudizio negativo. Dunque tutti i giudizj sono negativi.* Ognun vede per gli effetti la incongruenza di un tale argomentare. Bisogna esaminare se la equivalenza che egli dice sia reale, e se ottengasene di poter sempre fare tali riduzioni: per es. se dico *il circolo non è quadrato*; il giudizio è negativo: come si ridurrebbe ad essere positivo? E dir di *Pietro per es. che non ha danari*, come si ridurrebbe a giudizio affermativo o positivo col quale li avrebbe? Ma tutto il capitolo del sig. conte Tracy sopra i giudizj presenta cose anzi inusitate, che consentanee colla natura, e vere: nè la natura muta lo stato suo per lo imbizzarir de' filosofi. Le proprietà reali tolte o negate ad un dato soggetto saran sempre proprietà negare veramente: e però se ne avranno reali negative proposizioni e giudizj come se ne hanno le affermative.

Anche il sig. Cousin seguitò in questo i concetti del suo applaudito Tracy scrivendo (1): *lo stesso negare è affermare; perchè questo è un affermare il contrario di ciò che era stato prima affermato.*

Si risponde che non è il mio affermare che costituisce il giudizio: ma lo costituisce il dare o togliere un predicato ad un soggetto: però la ragione presa dal mio affermare senza pensare al soggetto e suo trattamento è fuori di ordine, e non conclusiva. Parmi che facciasi prova di travolgere l'intendimento.

Ed io sono maravigliato che anche Antonio Pezzi, scrittore tanto più circospetto vedesse un giudizio affermativo

(1) Cours de l'histoire de la philosophie leçon 22. pag. 382.

nel negativo dicendo (1): *Percepisco che hanno ragione di convenienza l'idea di vetro, e quella della trasparenza e giudico affermativamente che il vetro è diafano: percepisco che mancano di questa relazione il metallo e la trasparenza: e giudico affermativamente che il metallo non sia diafano: cioè che sia opaco: Per la qual cosa il giudizio è affermativo quando ancora consiste nel negare una relazione.*

Ma qui vi è salto nel concludere: laddove egli scrive: e giudico affermativamente che il metallo non sia diafano ec. quel giudico affermativamente non significa altro che *giudico realmente*. Or giudicare realmente che il metallo non è diafano è giudizio negativo affatto, e non affermativo come egli conclude. L'equivoco sta dunque nella voce *affermativamente* la quale ha qui doppio significato e colla quale dall'uno, si fa transito indebito all'altro.

755. Quando la natura stessa del soggetto esiga che un dato predicato si affermi o neghi di esso, il giudizio si direbbe *necessario*: in altro caso non è necessario, ma esprime il fatto o ciò che si potrebbe fare. Per es. il giudizio: *l'anima è pensante* è necessario; importando la natura stessa dell'anima che di lei si predichi lo esser pensante: E l'altro *l'anima non è composta da parti* è giudizio necessario ancora; esigendo la natura stessa dello esser pensante che si neghi dell'anima ogni real composizione. Ma se dirò *il ferro è pesante*: questo giudizio esprime un fatto, non una esigenza o necessità di natura: E se dirò *il sole è sul meridiano di Roma*; anche questo giudizio esprime cose esteriori alla natura stessa del sole, esprime i successi di una legge datagli la quale si potea non dare. Tra li giudizi dunque se ne hanno de'necessarj, mentre altri tali non sono.

Emanuele Kant nell' opera sua *Critica della Ragione*

(1) Lezioni della Filosofia della mente e del cuore. Tom. 1. §. 116.

Pura (1) introduzione §. IV. chiama *analitici* i primi, e *sintetici* i secondi giudizj. Parmi che la distinzione in giudizj *necessarij* e non *necessarij* esprima ciò che si dovea meglio che la sopraggiunta in giudizj *analitici* o *sintetici*: tanto più che lo analizzare è mezzo per giungere ai giudizj sia affermativi, sia negativi, anzi che l'atto del concludere col quale le proprietà analizzate si congiungono o si disgiungono, o se ne ha propriamente ciò che è giudizio. E si dee pur considerare che le voci *analisi* e *sintesi* erano già consacrate dall'uso appunto per indicare i metodi di risoluzione o di composizione, cioè le vie da tenere per giungere ai giudizj e non i giudizj propriamente. E fare in ciò mutazione induce ritardo almeno, al concepir facilmente ciò che si nomina. Nondimeno Kant in ciò parve dir buona cosa e fu cominciato a riceverla.

L'autore della Genealogia del pensiero (2) esaminate le proprietà del giudizio esposte da Kant così conclude: *Egli ama di esibirle sotto una forma sì gotica, le intarsia d'ipotesi così arbitrarie, ed inutili e mena ad esse per cammino così spinoso e difficile, che il diletto di scorgerle non compensa il travaglio per giungervi*: parole che non portano, ma trovano tali concetti appunto nella mia mente; come si può ravvisare da quante fu scritto ne' §. 720 e seguenti.

756. Non è in nostro potere mai giudicare coll'atto interiore della mente come ci piace dei soggetti, loro proprietà, circostanze, relazioni ec. Imperocchè i giudizj sono le vedute dell'anima su li rapporti del predicato al soggetto (§. 746). Or questi rapporti sono ciò che sono in se stessi, e non ciò che vuole la mente. Non è dunque in nostro potere mai giudicar coll'atto interiore della mente come ci piace intorno agli oggetti, e loro proprietà circostanze ec.

(1) T. 1. ediz. di Pavia.

(2) T. 3. sez. 3. cap. 9. pag. 139.

ARTICOLO III.

Percezione: varietà di significato e di stato: paragone della percezione col giudizio e colla idea.

757. **C**ol nome di percezione si accenna l'atto col quale la mente vede, intende, avverte di avere o non avere presente una data idea, o col quale vede o avverte che in una data idea presente si contengono o non si contengono alcune proprietà o parti. Per es. avverto di aver presente l'idea di una data fronda: questo atto col quale ciò avverto, questo è la percezione. E se avverto che nella idea della fronda si contengono le proprietà, o le idee parziali della orlatura, delle fibre e vene colle quali è formata, questo atto pur sarebbe percezione. Parimente se nominano una pianta straniera, ed io avverto che non ho nella mente il concetto di questa o non le proprietà sue parziali, anche questo atto del mio avvertire sarebbe una percezione.

Ordinariamente si dice: altro è il pensare ad un oggetto, per es. ad una rosa, ed altro lo avvertir di pensarvi, e che questo avvertir di pensarvi è come un secondo atto diverso dal primo, cioè da quello col quale pensiamo ad un oggetto per es. alla rosa, quasi senza avvertirvi. Divisi così gli atti, direbbero che percezione è propriamente l'atto secondo, cioè quello col quale avvertiamo di pensare ciò che pensiamo.

Ma si risponde, il pensare per es. alla rosa cosa altro è mai che il sentire (1) cioè lo avvertire sè stesso rivolto alla rosa? Però tale distinzione di atti fu creduta essere più di nome che di realtà di cose.

(1) Ved. lih. 1. cap. 1. art. 1.

E quando io sono assorbito da un oggetto per es. amato, io sento me stesso assorbito, e questo sentire include lo avvertirlo forse non espresso in parole. Ove è dunque il pensare, ivi è pure il sentir (1) di pensare, ivi lo avvertirlo quantunque spesso fuggevolmente, e come fra luce che sparisce. Pertanto riteniamo il concetto di percezione qual si è definito, in sua semplicità di atto; concedendo che talune son chiare percezioni, ed altre tali non sono.

Forse l'equivoco è nato perchè altri nella percezione considerano anche il percipiente, ed altri considerano l'atto nudo: ed allora nel primo caso l'atto par duplicato non però su la cosa percepita.

758. È chiaro che la percezione è un verissimo giudizio affermativo o negativo: perchè nella percezione la mente riguarda se stessa come soggetto e la sua idea come congiunta al soggetto; per es. riguardo la idea della data fronda come presente, cioè come espressa nell'anima e congiuntale per tale espressione. Riguardare poi coll'occhio della mente come congiunte due idee ovvero il soggetto e il predicato è giudizio di verissimo nome (§. 746). E così pur giudizio, ma negativo sarebbe la percezione colla quale intendo e vedo o mi accorgo che di un dato nome per es. di una pianta forestiera non ho la idea.

759. Si chiede: che divario si ha tra la percezione e l'idea?

(1) Tertullianus de anima cap. 18. *Non et sentire intelligere est, et intelligere sentire est? Aut quid erit sensus nisi ejus rei quae sentitur intellectus? Quid erit intellectus nisi ejus rei quae intelligitur sensus?* Per le quali espressioni il sentire è intendere o pensare, e l'intendere è insieme sentire.

E ne' tempi nostri M. Cousin Cours de l'histoire de la philosophie T. 1. leçon 111. pag. 87. *Non pensiamo già solamente ma noi sappiamo che pensiamo, a segno tale che pensare senza saper di pensare è come affatto non si pensasse.*

Rispondo che vi è quel divario che si ha tra l'atto di pensare, e la cosa pensata, o tra l'atto di vedere entro l'anima e la cosa veduta come presente o non presente in questo atto (§. 560).

Tale risoluzione mostra che dove è la idea, ci è sempre la percezione: e dove è la percezione ci è pur sempre la idea, ravvisata come da affermare o negare.

Per tanto idea e percezione sono cose inseparabili. Non dimeno nella maniera nostra di considerarle l'una è distinta dall'altra con caratteri certi.

760. Ma nell'ordine de' nostri concetti qual si dovrà riguardare come anteriore la percezione o la idea?

Rispondo che essendo la idea la cosa pensata, ossia percepita ed espressa nell'atto di pensare o percepire si potrà tale atto riguardare come anteriore di ordine nei nostri concetti seppure anteriorità si può qui concepire.

Che se per idea s'intende la causa ossia l'eccitamento dato all'anima affinchè produca tale atto, sarebbe l'idea così considerata da riguardare come anteriore: ma questo sarebbe uuo scambiare l'idea colla causa eccitatrice di essa.

Il tanto famoso Malebranche insegnava, che noi vediamo nelle idee di Dio le cose, qualunque sian quelle che teniam presenti, e siam detti conoscere pe'sensi. Noi abbiamo già eseluso questo parere. Qui vi aggiungiamo ancora che suppostane vera la sentenza, le idee visibili in Dio sarebbero l'oggetto esteriore delle nostre percezioni, e però le idee di Dio sarebbero separate e diverse da ciò che per la visione se ne esprime nelle nostre percezioni: e con ciò vi sarebbe lo scambio indicato. Origine del non intendersi e del disconvenire implacabilmente gli scrittori fra loro.

E più speditamente: per l'intento nostro, nella ipotesi del veder noi le cose nelle idee di Dio, le idee nostre sarebbero la idea, o la effigie delle idee di Dio, e non seguirebbe affatto che le idee nostre sian fuori dell'atto

della percezione nostra perchè fuori se ne stanno le idee di Dio.

762. Dugald Stewart nel suo compendio di Filosofia morale §. 19 (Padova 1821) per la voce percezione intende l'atto interiore col quale ci teniamo convinti della esistenza o qualità de'corpi; e si duole che la percezione da essere così spiegata, siasi confusa colla sensazione.

Ma la percezione così riguardata è atto finale di raziocinio (§. 106), non semplice giudizio unico. Egli dunque primieramente muta il significato della voce percezione, e secondariamente pensa che tutti, almeno di qua dalla scozia, confondano, non distinguano la idea che ci viene per sensazione dalla convinzione che la mente passa ad avere degli oggetti esteriori corporei e delle loro qualità: ciò che noi non ammettiamo.

763. Si è detto che ogni percezione è un giudizio: Ora diciamo vicendevolmente che ogni giudizio è una percezione; perchè in ogni giudizio di vero nome ci è sempre l'atto di vista interiore col quale vedere le idee come congiunte o disgiunte: ed in tale atto interiore di vista intellettuale sta propriamente la percezione come si dee concludere per le spiegazioni date.

764. Laonde si dee dir su' giudizj rispetto alle idee pur ciò che si è detto su le percezioni.

765. Ben però si hanno idee e giudizj li quali presuppongono altre idee e giudizj. Per es. ogni idea presa da se precede sempre i giudizj con paragone di somiglianza, di medesimezza, di discrepanza tra idea ed idea: perchè ciascuna idea presa da se rimane solitaria, laddove ne' confronti indicati due se ne richiedono, e due ne riguardiamo almeno, nel concepire e nell'esprimere ciò che si trova in que'paragoni. Tutti gli scritti di arti e di scienze sono e saranno perenne dimostrazione che si hanno idee e giudizj

li quali precedono la intelligenza del mezzo e del fine dei trattati.

766. Per tanto torno a concludere, come altrove, che mai si potrà concedere ciò che da altri fu scritto, *che tutte le idee non sono che sensazioni trasformate* (§. 375). Imperocchè non tutte le idee sono da'sensi: e tenendoci anche alle sole originate per essi, le tante che vi si aggiungono sono deduzioni da tali idee rimaste quali erano, anche dopo l'acquisto di ciascuna idea nuova espressa nelle deduzioni: sono cognizioni dei rapporti tra idea ed idea e tra gli oggetti dell'una e dell'altra. E tali cognizioni sono addizioni d'idee e non trasformazioni: sono l'effetto della mente che calcola, scopre, intende, nè l'intendere nuove cose è trasformare.

767. Si legge in alcuni che l'idea è ciò che la mente pensa senza che niente ne affermi o neghi. Un tal dire viene a questo, che l'idea non riguarda propriamente l'affermazione o negazione concepita nella mente ovvero espressa in parole. E ciò si dee concedere; la idea essendo propriamente la cosa descritta nell'atto mentale della percezione o dei giudizj, e non l'atto stesso delle percezioni e dei giudizj (§. 759).

768. Eccitandosi le idee per le sensazioni, anzi spesso confondendosi la sensazione colla idea; ne seguita che come colla idea è congiunto il giudizio; così pur si dee dir congiunto colla sensazione. E che però meritamente scrive il Condillac *essere lungo tempo che si vide come indispensabile riconoscere che nell'uso che noi facciamo de'nostri sensi entra necessariamente il giudizio* (1).

769. Ogni idea di oggetti sensibili è per l'anima umana un campo inesauribile di nuove idee, percezioni, e giudizj. Imperocchè qualunque oggetto esteriore tiene i suoi

(1) *Traité des sensations quatrieme partie* nel proemio.

vincoli di rapporto con quanti altri esistono, o possono esistere. Per tanto ciascuna idea di oggetti sensibili è campo inesauribile di nuove idee, percezioni, e giudizj. Per es. mi si occita l'idea del sole: questa mi conduce ad esaminarne la natura e paragonarlo con tutti gli oggetti sensibili presenti, passati, futuri, e cercarne gli effetti che sen formano in essi e nelle loro parti, e secondo le diverse posizioni rispetto a quel pianeta: come ne dipende pur lo stato della nostra vita animale, suo calore, suoi alimenti ec. E ciascun vede che la investigazione di tali cose per noi non ha termine.

E venendo ad oggetti minutissimi, mi si eccita per es. la idea di un solo granello di frumento: questo ha rapporto con quanti altri ne sono consimili, passati, presenti, futuri. La fruttificazione che li rende presenti proviene fin dalle origini prime delle cose. Lo stato attuale di questo granello addita, e può additare il perchè vi sieno tutti gli altri attuali, e passati suoi consimili. Esso è congiunto pur coll'esistere nostro ecc. e niuno saprebbe vedere un confine al poter fare tali considerazioni, da qualunque idea di oggetti sensibili la mente cominciasse l'esame. Tanto è vero che ciascuna idea di oggetti sensibili è per l'anima umana un campo inesauribile di percezioni e di giudizj.

L'istesso può asserirsi dell'idea che l'anima ha di se stessa, o la quale acquista delle cose immateriali.

Chi riflette su la fecondità inesprimibile di ciascuna idea non può non ripiegare lo sguardo umiliato sopra se stesso, vistone quanta è la distanza dal poterla comprendere.

770. Usciremo dal trattato di questo articolo colla final conclusione che il pensare è un continuo giudicare; perocchè non si pensa senza idee; ed ogni idea involve sempre l'atto del giudicare (§. 759).

E tale conclusione si dee pure estendere all'universale sentire, comprensivo di atti ancora li quali non sono la

nuda sensazione: perocchè pensare è sentire noi stessi e le nostre maniere di esistere (§. 7, 9).

E nel pensare alle incerte o probabili cose è presente il giudizio dello essere la cosa pensata incerta o probabile.

ARTICOLO IV.

*Coscienza, e mezzi indicati da Kant
per confutare lui stesso.*

771. **F**u scritto nell' articolo primo di quest' opera che negli Esseri ragionevoli il sentire sestesso e le maniere sue di esistere interne ed esterne è propriamente ciò che si chiama lo *esser coscio di sestesso*, o lo *aver coscienza di sestesso*. Ora è qui luogo di svolgere ciò che importi quel detto. E svolgendolo si termina a questo: vale a dire:

772. Un ente ragionevole il quale sente sestesso e le sue maniere di esistere dee sentire sestesso sempre in unità di sostanza tra qualunque maniera sua di esistere: Imperocchè toltone il sentire la unità di sostanza, chi sente sestesso lo sente come in una prima ed unica volta, e come ente che principiando finisce, ossia come ente sempre nuovo a sestesso, sempre in istato di principiare a ragionare, ma non concludendolo mai realmente. Ciò che affatto non avviene nella mente nostra, nè può congruire con esseri che la dote e l'uso abbiano propriamente della ragione.

773. L'esser dunque coscio di sestesso, o lo aver coscienza di sestesso è propriamente nell'ente razionale lo avere il sentimento della unità della sostanza sua in qualunque stato costante o successivo di esistenza concepisca sestesso.

E ciascuno sperimenta col fatto suo, che li pensieri suoi succedonsi, e si mutano, ma che lo spirito suo il quale ha queste mutazioni o pensieri testimonia intanto a sestesso di esser sempre lo spirito medesimo che era.

774. Il sentimento di unità di sostanza negli stati successivi è quello propriamente degli enti razionali finiti, ma in tal sentimento la coscienza che l'ente razionale ha di se stesso non è dessa la identità, nè la unità, ma la testifica, e ne è come il raggio che ne sfavilla per annunziarla. Imperocchè tale sentimento o coscienza presuppone lo stato dell'ente in sue mutazioni considerato.

775. In una sostanza razionale finita il sentimento attuale o presente della unità di sostanza riguarda o tocca, e volge a se tutti gli stati successivi di essa. Imperocchè questo sentimento sempre riguarda o tocca, e concentra a se colla vista sua interiore tali stati come contorni o modificamenti nei limiti della esistenza sua, ma consideratone sempre come intatta la unità di sostanza.

Principalmente però, come altre volte abbiamo indicato, negli Esseri finiti ragionevoli lo esser coscio di se stesso riguarda gli stati presenti, isolati in sestessi, o paragonati con gli stati passati. Perchè in questi tiene o sente decorsa la identità sua sempre palese, e sempre innegabile tra le varietà delle modificazioni. Ma quanto al futuro, questo sentire identico è presagio, e deduzione.

776. Lo esser coscio, ossia la coscienza di se stesso negli Enti ragionevoli è stato di percezione o gindizio. Imperocchè è sentimento di unità di sostanza in qualunque punto, massimamente presente o passato se ne consideri la esistenza. E sentire questa unità è percepirla e giudicarla come propria.

778. Tommaso Reid nelle sue opere limita lo esser coscio di se stesso al solo stato presente (1): il quale limite fissato, non si vede come potrebbe essere mai certa ad una persona la identità sua sostanziale e personale.

(1) Reid T. 4. delle Opere. Essai 111. cap. 7. *Teorie sur la memoire.*

Ma egli dice che la identità della persona non vien definita dalla identità della coscienza: perchè altrimenti se mai si supponga identità di coscienza in più individui razionali; questi saranno tutti una persona. Si risponde che la ipotesi di concepire in più individui razionali la coscienza stessa, indiscernibile l'una dall'altra, è impossibile. Perchè la coscienza segue gl'individui (§. 771); e questi non possono non essere diversi, paragonando i caratteri definitivi dell' uno con quelli dell' altro: ciocchè lo stesso Reid concede.

Egli aggiunge: *E se uno perdesse la coscienza di se stesso, avrebbe perduto la identità personale.*

Nondimeno anche un tal dire è fuori di regola: perchè l'individuo razionale in tal caso avrebbe perduto ciò che gli dichiara l'identità sua, e non propriamente la cosa da dichiarare, o ciò che la costituisce (§. 774): E tal perdita può essere accidentale per gli stati del corpo, e non per la interna costituzione dell'anima.

E seguono ivi altri argomenti meno validi ancora per escludere che la coscienza è propriamente quella che fa sentire la identità della sostanza e della persona. E fin tenta (inutilissima cosa!) sorprendere Lok su l'ultimo rigore di esprimersi, anzi che su lo stato reale della reale sentenza sua in questo argomento.

Pavolo Costa notò altre gravi incongruenze intorno la spiegazione di ciò che è coscienza nella scuola Scozzese (1).

779. Rendiam caro, agl' imparziali almeno, questo articolo con allegare un testo di Mannele Kant dal paragone del quale con le cose da noi scritte finora apparisce la falsità pienissima dell' opera sua *Critica della Ragione Pura*. Egli scrive (2) *Sarebbe una gran pietra d' inciampo, anzi*

(1) Tom. 1. *Del modo di comporre le idee* cap. 16. §. 9.

(2) T. 4. pag. 253. ediz. di Pavia.

la sola contro la nostra Critica tutta quanta, se fosse mai fattibile di provare (a priori) che gli Esseri pensanti fossero sostanze semplici per se: seco menassero personalità come tali (ciochè fluisce qual conseguenza) e che andassero consapevoli (cioè cosciii) della propria esistenza, segregata da ogni materia.

Ora da me fu provato argomentando dalla natura del soggetto (il che sarebbe *a priori*): che tutti i principj pensanti sono indivisibili (§. 52-53) e sostanze semplici (§. 86) che sicuramente hanno ciò che è sussistenza, e quando sien di quelle che ragionano, hanuo ciò che è persona, come l'anima umana (§. 288 e seg.) per la quale divien persona tutto l'uomo (ivi): che tutti sentono più o meno la loro esistenza, che li razionali come è l'anima nostra e li superiori ad essa ne sono propriamente cosciii, cioè consapevoli (§. 43): che l'Essere pensante non è affatto composto (§. 84) o materiale (§. 122 e seg.) ma è diverso e non confuso col corpo: anzi che l'anima sebbene congiunta ad un corpo lo sente sempre come fuori di se stessa (§. 107). Dunque la critica di Manuele Kant trovasi tutta a quell'inciampo che l'autore stesso ne paventava.

Ma non potea questa non terminare in tanta sciaura. Egli su lo esser coscio di sestesso così stabilisce (1): *Non conosco me qual sono ma quale apparisco . . . la coscienza è ben lungi dall'essere cognizione di sestesso.*

Sul che rispondo: Noi non conosciamo il fondo interiore, e come si tiene in sestessa la nostra sostanza: ma questo non esclude il conoscere gli attributi e le operazioni, come tutto lo stato della nostra condotta: le quali cose sono reali appartenenze e non apparizioni secondo il comune valore del nome. E con ciò la coscienza è spettacolo di noi stessi, e non travisamento di questo.

(1) T. 2. pag. 254.

E dire, *la coscienza è ben lungi dall'essere cognizione di sè stesso* significa che il sentire sè stesso in unità continuata di sostanza non è conoscere sè stesso. Ma qual cosa più interna può avere la mente quanto il sentire continuamente sè stessa col paragone delle sue vicende con sè stessa? Kant dunque cerca illudere colle parole: o certo a tristissimo fine conducono. E sia pure che egli soggiunga e sparga qua e là de'rimedj: più possono le aperte parole nel significato comune, che non gli occulti ripari; se ripari sian questi, e non insidioso artificio.

ARTICOLO V.

*Attenzione, Riflessione, Meditazione, Astrazione,
Distrazione, Genio, Ingegno.*

780. **D**ugald Stewart, illustre nella scuola Scozzese e quindi nelle Gallie, così scrive dell'argomento che prendiamo a trattare, quasi egli fosse il primo a presentarlo secondo l'importanza sua nello scritto (1). È però noto che altri innanzi di lui ne aveano ragionato, e tra questi Wolfio e quindi Condillac molte volte. Ma è facile che uno scrittore, massimamente separato da'mari, non sappia taluna cosa già discussa presso di altre nazioni, seppur non era stanchezza, che impedivane la ricordanza. Lasciato tale storico abbaglio diciamo.

781. *Attendere ed attenzione* è il semplice dirigere la forza intellettiva sopra un soggetto qualunque per apprendere: per es. mi si presenta un pomo, un animale, un quadro ec. vi dirigo la mente per conoscere: ecco tanti atti

(1) Stewart *Elements de la philosophie de l'esprit humain* cap. 11. pag. 154.

di attenzione; la mancanza di questa è detta *disattenzione*, principalmente quando vi era motivo a dover attendere.

Le voci poi *riflettere* e *riflessione* esprimono non il semplice attendere, ma un attendere moltiplicato, e specialmente il tornare e ritornare, e quasi ripiegarsi dell'anima, sopra un oggetto, e sue parti, o dall'uno in altro oggetto per esaminare, e concluderne.

Questa operazione, come quella del semplice attendere è generalissima, e valevole intorno tutti gli esseri, potendosi applicare su l'anima, su la idee, su gli oggetti esterni, corporei o non corporei, sul finito e su l'infinito ancora entro certa dimensione.

Il contrario di questa operazione è detta *irriflessione*, massimamente quando il dovere vincolavaci ad attendere o riflettere.

782. *Meditare* esprime continuazione più o men grande nell'attendere, e riflettere, e principalmente in cose gravi. Quindi la voce *meditare* non si spenderebbe se non impropriamente nel semplice legger versi o storia, o sul far collezione di erbe, di fiori, di farfalle: ma ben giustamente sarebbe detta di chi spiasse gli artifizj occulti della natura nel dar questi portenti: Generalmente si dice di tutte le considerazioni scientifiche con qualche durata. Ed in senso *morale* il meditare è detto principalmente dello attendere e riflettere in sua continuazione sul fine ultimo e suoi doveri, o mezzi per conseguirlo; essendo esso gravissima cosa.

783. Ogni sensazione la qual dia l'effetto di sè stessa nell'anima, ne chiama o ne importa, e ne tien seco l'attenzione: Imperocchè la sensazione effettuata nell'animo esprime cognizione fattane: nè si fa cognizione senza che l'anima si diriga per conoscere.

784. L'attenzione però non è propriamente la sensazione: perchè la sensazione, in suo finimento, è la impres-

sione fatta ne'sensi, e presentata, comunque ciò sia, e capita nell'anima: laddove l'attenzione è la direzione e l'accorrimiento di essa anima per apprendere ed esprimere entro sè stessa ciò che vale.

785. Nelle sensazioni imprevedute ed effettuate, come per caldo o freddo improvviso, o per cause interne, l'attenzione vi si trova necessariamente; perchè l'anima non può non accorrervi per intendere l'eccitamento ricevuto, e non impedito.

Ma nelle sensazioni prevedute e cercate come in chi si pone a vedere e ad udire rappresentazioni, armonie ec. e nel riflettere e meditare, e dopo le risoluzioni prese riflettendo e meditando, l'attenzione è tenuta su gli oggetti, e trasportata dai voleri dell'anima: perchè l'attenzione in forza di questi voleri spende e continua proporzionalmente a spendere sè stessa, e dove si vuole da noi spendere con transito da cosa a cosa. Nondimeno l'atto dello attendere riflettere, meditare è della forza intellettuale: perchè tali atti appunto alla forza intellettuale appartengono. Così la risoluzione e l'impero di volger l'occhio a questa, o quella parte, è della volontà: ma il volgersi è dell'occhio, non è la volontà stessa che si volge.

786. Per egual maniera non si può esser coscio di sè stesso senza una qualche attenzione o riflessione: perchè lo esser coscio di sè stesso importa il sentire sè stesso e le maniere del proprio esistere (§. 28). Or come sentirle se la mente non sa di sè stessa? Se poi la mente sa di sè stessa, ella tien diritto il guardo sopra sè stessa. È dunque chiaro che non si può essere coscio di sè stesso senza qualche attenzione e riflessione.

787. Nelle sensazioni imprevedute l'attenzione è vivida secondo la forza della sensazione del caso particolare: perchè la sensazione espressa, in quanto viene espressa, importa ed include l'attenzione provocatavi (§. 783). In

tal caso dunque la sensazione nascente è misura dell'attenzione accorsavi.

E non l'attenzione renderà in prima giunta più o men vivida tale sensazione: perchè non è prima tale sensazione, e poi la mente si dirige ad essa per conoscerla; ma nascere la sensazione nell'anima ed esservi insieme diretta l'attenzione provocatavi, sono cose congiuntissime. Non è dunque l'attenzione che rende in prima giunta la sensazione più o men vivida.

Ma l'incremento della vivezza risulta dalla riflessione o meditazione: perchè nata appena tale sensazione nell'anima a lei rivolta; può l'anima valutarne a parte a parte ciò che vi si esprime, e può scorrere paragonandole fra loro, o con altri oggetti per ottenerne cognizione più distinta. E questo è riflettere, e meditare, se pur tal voce conviene. Dalla riflessione dunque e sua continuazione risulta l'incremento della chiarezza della cosa espressa per la sensazione la quale, impreveduta, ci si presenta.

788. Anche nelle sensazioni alle quali ci siamo esposti volontariamente l'eccitamento che queste danno all'anima perchè attenda a loro, si commisura ad esse: ed esse poi si commisurano alle impressioni ed allo stato attuale del corpo secondo che l'anima lo tiene a se congiunto colla forza unitiva ossia di aderenza; perocchè da tale stato dipende ancora che l'eccitamento ne risulti più o men vigoroso nell'anima.

Aggiungeremo a questo però che l'attenzione e la riflessione vi s'impegnano ancora a misura che si tratta di oggetti più o men congiunti co'nostri interessi.

789. Si può quindi capire perchè nello stato senile languida sia l'attenzione delle cose lette ovvero udite. In quella età le sensazioni sono attenuate e quasi logore. Ed essendo le sensazioni misura dell'attenzione che vi s'implica, e vien provocata; convien dire che fiacca e cadente pur sia

l'attenzione delle cose udite o lette: e molto più se piccolo ne è l'interesse nostro in ciò che annunziano.

E perchè la riflessione è replica e trasporto di attenzione su gli oggetti e loro parti, per esaminare e concluderne; dovremo conoscere che nella età senile è pur sacca e scadente la riflessione su le cose udite o lette: e quindi scarso e tardo, e non di raro storpio il corrervi alle conseguenze.

790. Se quando ci siam posti per attendere, riflettere, meditare sopra di un oggetto, la mente scorre co' pensieri a tutt'altro; questo transito più o men lungo si chiama *distrazione*. Per es. debbo attendere ai discorsi di un tale, e salto col pensiero ai belli tratti di poesia, di musica ec., questo salto e sua continuazione si direbbe *distrazione*.

La distrazione è sempre disattenzione ed anche irriflessione al soggetto che si dee tener presente: ma non è cessazione di ogni attenzione o riflessione: perchè la mente si tien col pensiero su gli oggetti ai quali trapassa: e vi si può tenere intanto con impegno intellettuale: ciò che importa una prima direzione almeno della mente su di essi: nel che sta l'attenzione, volontaria o involontaria che sia.

Ho letto che le distrazioni sono meno frequenti in chi meno riflette: E la ragione può esserne questa: che dove poco si riflette, poco si attende: e dove poco si attende, meno si dirige la mente ad oggetti certi: e quindi minori sono i deviamenti e con ciò le distrazioni, fattone il paragone coll'uomo usato a riflettere.

791. Concepire in un oggetto, ovvero nella idea di un oggetto, una o più qualità, staccate dalle altre si chiama *astrarre* dal latino *abstrahere* il quale significa appunto disgiungere, separare, quasi contro lo stato delle cose. Per es. concepire la linea senza la superficie, o la superficie senza la grossezza sarebbe un *astrarre*. Così considerare i

colori del garofano, della viola, di una mela, senza il garofano, senza la viola, o la mela sarebbe un *astrarre*, un separar colla mente ciò che non è separato in natura.

792. Si può dire che tutte le trattazioni scientifiche procedono per astrazione; perchè separano cosa da cosa, proprietà da proprietà per considerarle ad una ad una distintamente. Così nella geometria si tratta prima delle linee, poi delle superficie, e finalmente dei solidi. E così nella scienza intorno l'anima si tratta divisamente delle idee, de'giudizj, della riproduzione delle idee ec. ec. Principalissimamente son dette astratte le idee delle Specie, e dei Generi.

Le sensazioni medesime cominciano a presentare delle idee astratte: perchè ve ne sono di quelle che mi eccitano le idee de'colori, sapori, odori più che l'oggetto, pel quale mi si risvegliano. Così vedo i colori dell'Iride senza i vapori, e li raggi che vi si riflettono e rifrangono, e come ciò facciano: e non di raro sentiamo degli odori sparsi per l'aria senza che nemmeno intendiamo donde si diffondano. Ma l'idee sono considerate astratte più propriamente quanto sono l'opera della mente anzi che un effetto della divisione e ristrettezza de'sensi.

793. Tra le distrazioni e le astrazioni vi è questo divario: che nelle distrazioni la mente è rapita fuori del proposito: nelle astrazioni s'insiste nel proposito: progredendosi per parti affin di concepirle, e farle concepire in sua precisione e chiarezza.

794. Per tanto anche l'astrazione, se vuole essere quello che deve, esige attenzione, riflessione e meditazione: ed ivi più grande ove più elevate son le materie.

Quindi la facoltà di astrarre facilmente e giustamente si riviene in pochi: perchè non si acquista che meditando lungamente: ed il lungo meditare chiede ritiro, solitudine, calma: cose che il comune degli uomini non presenta.

795. Alle idee astratte non corrispondono, gli oggetti reali esistenti fuori della mente; perocchè gli oggetti reali, sono un complesso di proprietà, quante un soggetto ne esige per essere individuo: e le idee astratte sono separazioni fatte dalla mente nelle proprietà degli stessi individui o in distanza degl'individui nelle specie, e nei generi.

796. Dunque le idee nate per astrazione non sono forme di cose esistenti realmente fuori dell'anima: ma sono concetti prodotti dalla medesima, presone occasione e fondamento dalla natura stessa delle cose: Per es. niuno ha veduto o può vedere l'umanità, niuno l'esser di cavallo, di pecora ec. sciolto dagl'individui, cioè dal tal uomo, dal tal cavallo, dalla tal pecora, cui possiamo indicare in singolare.

797. Nel far le astrazioni la mente propriamente separa le proprietà che trova nel soggetto, niente vi aggiunge del suo: per es. nel solido geometrico trova lunghezza, larghezza, profondità, e queste distingue e separa e considera, e non altra proprietà vi aggiunge del suo.

798. Or passiamo a questa ricerca: Può l'anima attendere in un tempo stesso a più cose?

Può rispondo: ma limitatissimo è questo potere, almen d'ordinario, nella vita presente. Per es. l'anima, come è congiunta col corpo, sente tutte le parti di esso e le affezioni loro (§. 407). Ed un tale sentire è tener sestessa rivolta a ciò che apprende di tutte queste parti nella maniera di esistere: vale a dire è stato di attenzione simultanea a più cose fin dal principio.

È singolar caso di questo sentir nostro simultaneo è, che possiamo in un tempo gustar cibi o liquori come l'armonica dolcezza di suoni e canti.

Per altro il poter attendere a più cose ha luogo principalmente quando dall'averne esaminata l'una dopo l'altra se ne forma il confronto, e se ne spiano i rapporti. Per

es. la facoltà che ha l'uomo di giudicare, e di parlare include e manifesta il potere di attendere in un tempo stesso a più cose: perchè si giudica col tener l'anima rivolta insieme al soggetto e al predicato i quali son da congiungere, o da disgiungere: innanzi però si è dovuta tenere l'attenzione su ciascuno in singolare. Parimente il parlare importa che si abbia presente insieme la idea la qual si dee comunicare e la parola colla quale si esprime: cose ambedue le quali suppongono atto distinto, quantunque spessissimo inosservabile per la quasi istantaneità colla quale si compenetrano.

Più strettamente: quante volte si riflette e si medita, e si conclude vi è sempre attenzione a più cose, perchè non si compie il riflettere e meditare senza la vista intellettuale, almeno di due cose, o parti della cosa intorno la quale si riflette e si medita, e si conclude.

Chi fa l'analisi delle parti di un tutto, o di una scienza qualunque, indarno vi si affatica se poi non riunisce tutte le parti sotto il prospetto della mente onde vederne la coerenza, e dove conduce.

799. Spesso uno è l'oggetto interiore dell'attendere nostro mentre coll'opera esterna soddisfacciamo ad un altro come questo fosse l'unico e principale. Per es. non poche volte un guidator di carri sta colla mente intenta agl'interessi del figlio, dell'amico ec. ed intanto regge e guida i suoi cavalli diligentissimamente, come questo fosse l'unico affare che lo impegna. Quanti vanno per istrada col capo in tempesta per le loro avventure, ed intanto scansano tutti gl'inciampi e pericoli in che s'incontrano?

800. La riflessione e meditazione in altri è più pronta e vivace, in altri più durevole, in altri meno, e secondo le materie su le quali medita. In alcuni al minimo romore si scioglie, in altri persiste, anche in mezzo a strepito violento, ossia tra tutte le impressioni per fortissime sensa-

zioni. Narrano di Archimede essere lui stato così assorto nelle geometriche meditazioni, che Siracusa, sua patria, era espugnata da' Romani, nè egli se ne avvide, e vi rimase ucciso. Un tal fatto, citato come esempio raro di attenzione, potrebbe anche esserlo di gravissima disattenzione: perchè per un tale attendere e meditare, ne perdettesse colla vita tutto l'esercizio. Le opere de' vecchi scolastici e quelle de' grandi metafisici possono essere illustri documenti di attenzione e meditazione concentrata. Il Monologio, il Prosologio di s. Anselmo, i quattro libri del Maestro delle sentenze, e le tre Parti della tanto celebre Somma di quel più recente santo Scrittore ne offrono un monumento singolare.

E per dare ancora applicazione più distinta a ciò che scriviamo, non si creda già che il campo dell'attenzione e riflessione sia quello solamente delle scienze. Fin tanto che si vuole operare convenientemente ci è bisogno in tutto dell'una e dell'altra. Si guardino le cautele, i provvedimenti, le insistenze di un grande attore di commercio, di un savio ministro di stato, di un capitano che cerca la vittoria. Qual comprensione di veduta non è in essi nel gettare lo sguardo su le affezioni de' popoli o del commercio, e della guerra! E questo ci dee rinnovare la persuasione del poter l'anima attendere in un tempo stesso a più cose; massimamente quando vi si riflette e medita e conclude.

È però da confessare che la qualità degli argomenti guadagna, dilata, e sostiene l'attenzione. Parlate per esempio, al militare de' grandi capitani e loro azioni memorande, e vedrete che l'animo gli esulta, e raddoppierebbe a voi la eloquenza in quel dire per infiammarsene più ancora: parlategli di scolastica: egli ad esser cortese, vi disattende. È notissimo che *tractant fabrilis fabri*.

801. La prontezza e facilità di riflettere e meditare è ciò che si chiama *ingegno, talento, o valor di mente*: E l'in-

gegno è detto *acuto* o *profondo* secondo che la vista intellettuale procede più addentro o con più rettitudine in cerca del vero. E non di raro leggiamo dato il titolo d'ingegnoso a certe ipotesi; perchè sembrano presentare quasi l'interno principio della soluzione la qual si desidera: nondimeno esaminate, spesso riescono discordi dalla natura. Tale è la ipotesi delle cause occasionali e quella dell'armonia prestabilita nello spiegare il commercio tra l'anima ed il corpo. Su tale particolare sarebbero dunque un saggio d'ingegno anzi acuto che profondo.

Tra le voci di talento e d'ingegno si ode pur quella di *Genio*: voce più di altre nazioni che nostra; ma non ben certi ne sono i limiti del significato. Si può con assai verosimiglianza pronunziare che *Genio* significa *eccellenza*, *rarietà* d'ingegno nel riuscire con ammirazione ad alcuna ardua impresa: ed onorificamente si direbbe di alcuno ch'egli ha del genio per es. nella milizia, nella poesia, nella musica, nella pittura ed in qualunque arte liberale come pure negli scoprimenti e nelle invenzioni, più che nei trattati scientifici. Le felici produzioni, i lampeggiamenti del pensare, appalesati, c'inalzeranno a stimar sempre più l'autore, e riconoscere se egli ha della originalità e del genio; o se povero di mente.

Serpit humi tutus nimium, cautusque procellae come Orazio direbbe (1). Parla del Genio Dugald Stewart (2): E Saverio Bettinelli nel secondo tomo delle opere sue diede un opuscolo intitolato *li Genj*: cui potrà consultare chi meglio vuole intendere quali sieno que'valentuomini riputati degni di un tal nome.

802. Avvicinando le cose dichiarate in questo articolo potremo ravvisare che lo attendere, il riflettere, il medi-

(1) Oraz. Poetic.

(2) Philosophie de l'Esprit cap. 5. sect. 4.

tare, lo astrarre sono condizioni e modi dello stato della mente nel ricavare idee, giudizj, e loro concatenazione: ma che per essi niente si acquista diverso dalle idee, dai giudizj, loro paragoni e conclusioni; pur senza tali modi o stato non sorgono questi, non s'intendono, la mente non si arricchisce.

803. Non però sarebbe esattissimo il dire come pur fu detto (1) che il giudizio è un primo effetto della riflessione: perchè giudicare è vedere intellettualmente la convenienza o disconvenienza delle idee: riflettere è portare la vista intellettuale di una in altra idea, o di una in altra parte d'idea, o di uno in altro oggetto. Ora portare così la vista intellettuale in giro non è propriamente l'atto di essa vista il quale sta nello intendere o nell'aver capito.

E così non giusto è l'uso di quelli che per la voce riflessione intendono la cosa stessa che mentre si attende e riflette, vien giudicata e conclusa: come non siavi divario tra 'l dirigere la mente in una o più parti ovvero oggetti per intendere, e tra l'atto stesso d'intendere. Ma ciascuno può vederne i divarj.

804. Nondimeno più è grande la forza dello attendere del riflettere del meditare; più potremo per quanto da noi dipende, sviluppare, discernere, qualunque argomento: perocchè fra tale stato suo la mente intende, e conclude.

805. Ognun vede che i divarj e le preminenze in ciò fare, provengono, sotto eguali circostanze, dalle differenze individuali delle anime, non senza pur quella dell'attuale congiunzione col corpo: perchè le anime sono che in preminenze siffatte lampeggiano e le manifestano: lo stato del corpo e sua congiunzione individuale potrà secondarle, o non impedirle: L'educazione, l'esercizio potrà eccitarle, e

(1) Antonio Pezzi Filosofia della mente e del cuore. T. 1. §. 116.

renderle più spedite e pronte: ma se l'anima non è miniera in se stessa di tali doti singolari, riuscirà vana ogni cura per acquistarle.

ARTICOLO VI.

*Delle idee, percezioni, giudizj detti a priori ed a posteriori:
sotto quale restrizione se ne dian quelli a priori:
notamento importante su le dimostrazioni della
Esistenza di Dio considerate a priori.*

806. **T**utte le idee, percezioni, giudizj cavati dalla esistenza degli esseri, come de'corpi, della mente, o di Dio, si chiamano *a posteriori*: per contrario le idee, percezioni, giudizj derivati dalla essenza, o dagli attributi delle cose si direbbero *a priori*; perchè l'essenza e gli attributi si concipiscono precedere l'esistenza nell'ordine della natura, o diciamo delle analisi nostre. E qui tale ordine si considera propriamente, anzi che il *prima* e il *dopo* del tempo.

807. Per tanto tutte le idee le quali hanno origine pe' sensi sono *a posteriori*; perchè presuppongono l'esistenza degli esseri li quali ne sono l'eccitamento e l'oggetto: anzi presuppongono lo esistere ancora de'sensi, pe' quali si tramandano. Le dimostrazioni geometriche dedotte dalla natura del soggetto per es. del quadrato, del cubo ec. si riguarderebbero come provenienze *a priori*: e l'essenza e gli attributi stessi di tali figure pur cosa *a priori* si direbbero.

808. Le idee di Dio su le cose diverse da lui sono *a priori*; perchè tutte includono o ne mostrano la essenza e discendono verso l'esistenza, anzi alla reale esistenza stessa di quegli esseri che son chiamati ad esistere.

809. Nell'ordine delle cognizioni nostre non poche volte si comincia dalla esistenza e si passa, come nelle cose

composte, a conoscere gli attributi, e fin l'essenza: e di poi dalla essenza 'o dagli attributi si ricomincia per dichiarare e dimostrarne ugualmente le proprietà che sono posteriori di ordine: Per es. il geometra, come chiunque, ha veduto un circolo, un globo, più o men grandi. Tenendosi ai piccioli circoli o globi se ne intende colla sperienza che tutti i punti della periferia circolare, o della superficie sferica sono ugualmente distanti dal centro; e da ciò sen possono dedurre le tante altre proprietà che i geometri conoscono su tali figure. Sarebbesi qui cominciato dall'esistenza (*a posteriori*) e giunto alla proprietà essenziale della *equidistanza* di tutti i semidiametri dal centro. Or se, dopo conosciutala in tal modo, questa proprietà medesima si assumesse come principio con dire: Il circolo è una figura piana nella quale il punto di mezzo chiamato *centro* è distante ugualmente da tutti i punti del suo perimetro o periferia: ovvero il globo ossia sfera è una figura solida nella quale il punto di mezzo è distante ugualmente da tutti i punti della superficie la qual termina questo solido; e di poi si procedesse a dimostrare tutte le proprietà del circolo o della sfera; in tal caso procederebbesi da proprietà essenziali, vale a dire *a priori*, e si discenderebbe verso l'esistenza.

810. Possiamo qui dunque intendere che moltissime idee o cognizioni proposte nell'insegnare come *a priori* ne presuppongono altre *a posteriori* per le quali si giunse ad ottenerle: e che lo aver noi quante o qualunque cognizioni si vogliono *a priori* non ci autorizza a riconoscerle promiscuamente per tali senza dipendenza niuna da altre dedotte dall'esistenza.

811. Altro è dunque la idea detta *a priori* in virtù del metodo col quale si assume quasi primitiva e vi si argomenta come di ritorno, ed altro è la idea detta *a priori* perchè primitiva per se stessa, intrinseca essenzialmente all'

anima e sua ragione, e suggerita da essa antecedentemente ad ogni esistenza.

812. Delle idee dette *a priori* di metodo se ne hanno a dovizia tra'matematici e tra'meccanici o pur nelle scienze metafisiche: ma le idee nominabili *a priori* per sè stesse non se ne hanno affatto in esseri finiti su cose reali create: perchè non sono essi li concepitori ed autori delle cose da necessitarle ad essere ciò che tali idee presuppongono.

813. La stessa tanto celebre dimostrazione detta *a priori* su la esistenza di Dio, prende questo nome perchè dedotta dalla idea di Dio considerata *a priori* pel metodo col quale si adopera, e non perchè siasi venuto a questa idea senza origine o dipendenza alcuna dalla esistenza di noi o di altri: nel qual caso nemmeno si avrebbe il concetto di esistenza, quando la esistenza di Dio si dee dimostrare; e nemmeno si avrebbe il soggetto esistente (l'uomo) il quale formasse la dimostrazione. E nondimeno anche riguardata in tal modo è grandissima cosa a compiersi tale dimostrazione: perchè non vi si va da idee ad idee; ma dalla idea trascendesi all'esistenza. Ma intorno la esecuzione di tale dimostrazione diremo più chiaramente nel fine del libro seguente: qui solo importa notare dentro quai limiti sia chiamata *a priori*.

814. E se volessimo attribuire a noi per nuda ipotesi idee nominabili *a priori* per sè stesse; ne dicano, come, perchè, con qual privilegio di origine in noi si troverebbero? Le terrebbe impiantate la ragione nostra in sè stessa? espresse con indelebile concetto e veduta? In tal caso bisognerebbe che la ragione nostra si presentasse o lampeggiasse almeno, come già formata sin dagli atti primi dell'intendere. Ora in niun uomo si trova la ragione come già formata o grande per sè stessa, negli atti primi dell'intendere. Sicchè tali idee nominabili *a priori* per sè stesse sono escluse ancora dal fatto.

E concludiamo che in noi non si danno altre idee *a priori* su cose reali create se non quelle così chiamate pel metodo col quale si assumono a dimostrare verità o doti, successive di ordine all'essenza ovvero agli attributi, mentre ai concetti di tali essenze o attributi erasi pur giunto per analitica via dall'esistenza.

E tale conclusione concorda pienamente colla sentenza enunziativa che *innate* idee non si hanno: perocchè non si hanno in noi idee nominabili *a priori* per sè stesse, ma per solo metodo o maniera di adoperarle nel dimostrare.

FINE DEL PRIMO TOMO



NIHIL OBSTAT

F. Hieronymus Bobone Ord. Praed. Sacrae Theol. Professor
et Censor Theol. Deputatus.

NIHIL OBSTAT

Joan. Bapt. Pianciani Soc. Jesu Cens. Philosoph.

IMPRIMATUR

Fr. Dom. Buttaoni O. P. S. P. A. Mag.

IMPRIMATUR

Joseph Canali Archiep. Coloss. Vicesg.